



انتشارات دانشگاه تهران ۹۶۶
مجموعهٔ پایان نامه‌های دکتری دانشگاه تهران
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
۳

حرکت
و
استیفای اقسام آن

تألیف

دکتر حسن ملکشاهی

تهران ۱۳۴۴

Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

حرکت و استیفای اقسام آن



انتشارات دانشگاه تهران

شمارهٔ ۹۶۶

مجموعهٔ پایان نامه‌های دکتری دانشگاه تهران
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

۳



تهران - ۱۳۴۴

حرکت

و

استیفای اقسام آن

تألیف

دکتر حسن ملکشاهی

هیأت رسیدگی

محمود شهابی

استاد دانشکده‌های حقوق والهیات

حسینعلی راشد

استاد دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

دکتر غلامحسین صدیقی

استاد دانشکده‌های ادبیات والهیات

آقای محمد تقی مدرس رضوی

استاد دانشکده‌های ادبیات والهیات

جلسهٔ رسیدگی و تصویب : اول آبان ماه ۱۳۴۱

چاپ و صحافی یکهزار و دویست نسخه از این کتاب در تاریخ اردیبهشت ماه ۱۳۴۴
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران خاتمه پذیرفت



بنام خداوند جان و خرد

مقدمه

ستایش بی‌پایان سزاوار کسی‌است که بی‌قراری موجودات‌وتجددآنی جواهر و اعراض‌را وسیله قرار داده‌است. تاهرموجودی بتواند بقدر استعداد تدریجاً‌مراتب کمال‌را پیموده بغایت مطلوب وحدذاتی خود نائل گردد.

تحقیق و مطالعه در تاریخ فکر بشر نشان میدهد که‌مسئلهٔ حرکت ازدیرباز توجهٔ فلاسفه و دانشمندان اقوام و ملل مختلف جهان را بخود معطوف داشته و موجب پیدایش آراء و عقاید گوناگون در بارهٔ ماهیت و وجود و احکام و اقسام آن گردیده است.

موضوع بررسی این رساله (حرکت واستیفای اقسام آن) است که یکی از مسائل فلسفی‌است و حکما در حکمت طبیعی از آن گفتگو کرده‌اند، رسالهٔ‌مذکور از پیشگفتار و سه گفتار فراهم شده‌است، در پیشگفتار ضمن سه فصل‌سعی گردید تا جای گفتگوی حرکت در فلسفه معلوم شود، و پاسخهائی که باین سئوال: «چرا حکما درحکمت طبیعی‌از حرکت گفتگو کرده‌اند، با اینکه‌حرکت‌از قیود موضوع این‌علم‌است»داده‌اند ویا میتوان‌داد تحقیق و بررسی گردد.

اما تنظیم گفتارهای این‌رساله مبتنی‌بر اصلی‌است که در علوم عقلی متداول است، توضیح آنکه در فلسفه روش درست، برای پی‌بردن بهر حقیقت ممکنی سه مرحله دارد:

مرحلهٔ اول این است که ماهیت مطلوب بتعریف و تحدید منطقی درآید.

درمرحلهٔ دوم وبعد از شناختن ماهیت آن بحدیارسم در بارهٔ هستی بسیط آن گفتگوشود که آیا چنین ماهیتی در خارج هستی دارد یا مانند سیمرغ تنها وجودآن در ذهن است.

در مرحلهٔ سوم یعنی بعداز ثابت شدن وجودآن در خارج ، گفتگو میشود که خصوصیات وجودی آن چگونه است ؟ .وچنین ماهیت موجودی دارای چه احکام و اقسامی است ، بنا براین تا چیزی ماهیت آن معلوم نباشد گفتگو در بارهٔ هستی آن بی‌فایده است ، چنانکه تاوجودبسیط‌آن ثابت نگردد بحث در بارهٔ چگونگی وجود ، و هستی مرکب آن ثمری ندارد.

تدوین مطالب این رساله چنانکه گفته‌شد براین اصل است، در گفتارنخستین در دوازده‌فصل علاوه بر جمع‌آوری و شرح تعریف‌هائی که حکما و متکلمین و عرفا در بارهٔ ماهیت حرکت بیان کرده اند ، ارزش هریک‌از آنها تعیین‌شده ، و عقیدهٔ مختار در بیان ماهیت حرکت ذکرگردیده‌است .

در گفتار دوم بعد از تفسیر ماهیت حرکت ، در هفت فصل در بارهٔ وجود بسیط آن گفتگوشده است ،که آیا چنین ماهیتی در خارج از ذهن موجود است ؟ یا همانطوری که بعضی از حکمای قدیم مانند پار مینیدس و زنون وملیسوس‌عقیده داشتند تصور وجود حرکت خطاء ذهن است و بهیچوجه واقعیت ندارد .

درگفتار سوم بعد از ثابت کردن وجودحرکت و بطلان عقیدهٔ‌منکرین وجود آن در سیزده فصل احکام واقسام حرکت مورد بررسی و تحقیق قرارگرفته است.

با تصدیق به اینکه شبه دربازار جوهریان جوی‌نیرزد و چراغ در پرتوآفتاب رونقی ندارد، تقدیم‌این رساله بحضورخوانندگان فاضل و دانشمند در حقیقت‌بدان ماند که زیره بکرمان و گل ببوستان برند و لعل به بدخشان و بضاعت مزجات بحضرت عزیز آرند ، معذلک‌امیداست این‌مختصری که در بیان ماهیت حرکت و

شرح احکام واقسام آن فراهم شده است در پیشگاه اساتید ارجمند مورد قبول واقع شود و نکات ضعفی را که ممکن است در این رساله ملاحظه فرمایند باعین رضا اصلاح و با هدایت و راهنمائی مخصوص مرا براه راست و طریق صواب ارشاد فرمایند که بی‌نهایت موجب امتنان ومزید تشکر خواهد بود.

حسن ملکشاهی

تاریخ ۱۳٤۱/۳/۱٤

فهرست مطالب

پیش گفتار

جای گفتگوی حرکت در فلسفه

پیش از اینکه گفتار خود را در بارهٔ تفسیر حرکت آغاز کنیم برای آنکه با مراجعه به ماخذ کاملتر وبهتر بتوانیم بآراء دانشمندان وعقاید فلاسفه دربیان ماهیت حرکت و وجود و احکام واقسام آن آگاه شویم نخست لازم است که بدانیم جای گفتگوی حرکت در کدام قسمت ازفلسفه است وحکما در کجای حکمت این حقیقت را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند.

برای این منظور پیش گفتارما دراین رساله تحقیق در تعیین جای بحث حرکت در فلسفه است ودرسه فصل از آن گفتگو خواهیم کرد.

فصل اول

جمع آوری مواردی که حکما در حکمت طبیعی از این حقیقت گفتگو کرده‌اند

ازتتبعی که در کتب و مقالات فلسفی ازموارد بحث حرکت وسکون بعمل آمده است ظاهراً اینطور معلوم میشود که بحث حرکت وسکون جزء مسائل علم طبیعی است وبدین جهت حکما عموماً جای بحث حرکت را در علم طبیعی قرار داده‌اند و در این علم در بارهٔ اثبات وجود حرکت و بیان ماهیت و اقسام و احکام آن گفتگو نموده‌اند.

اکنون پیش از آنکه روش برخی از فلاسفهٔ بزرگ دربیان محل بحث حرکت جداگانه ذکر شود میتوان نتیجهٔ تحقیق ومطالعه‌ای راکه ازتألیفات آنان در این زمینه بدست آمده است بطور کلی در این جمله خلاصه کرد وباجمال گفت که اکثرحکما و متکلمین بحث حرکت را جزء حکمت طبیعی دانسته و درذیل یکی از عناوین (۱- عوارض عامهٔ امور طبیعی ۲- ترتب معلول برعلت ۳- حدوث و قدم ٤- مسأله‌ای ازمسائل فن سماع طبیعی ٥-مقولهٔ جداگانه ٦- جزء مقولهٔ این ۷-ضمن بیان مقولهٔ‌ان ینفعل) وجود و ماهیت و اقسام و احکام آنرا مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند.

قسمتی از نوشته‌های حکما که برای تعیین جای بحث حرکت درفلسفه جمع آوری شده است.

عمل مذکور قبل ازآنکه از نظر انتقادی مورد بررسی قرار گیرد وتحقیق شود که طبق قواعد علمی آیا میتوان موضوع علم وقیود و شرایط آنرا جزء مسأله‌ای از مسائل همان علم قرار داد یا خیر؟ لازم است برای تعیین محل بحث حرکت در

نزد حکما وبیان سواردی که در علوم عقلی از این حقیقت گفتگو کرده‌اندقسمتی از مقالات ونوشته های آنان که برای همین مقصود جمع آوری شده است در این فصل آورده شود .

عقیدهٔ ارسطو

ارسطو درکتاب دروس طبیعت درچند سورد وجود حرکت را پایهٔ اساسی و مبدء اصلی برای علم طبیعی قرارداده وعقیده دارد که بدون حرکت وجود طبیعت محال ونا ممکن است، در باب چهارم و دوم همین کتاب بعدازبیان رأی پارمنیدس و ملیسوس که وجود حرکت را در طبیعت انکار کرده‌اند ودربرابرنظریهٔ آنان مذهب علمای طبیعی را پذیرفته میگوید: استقراء و مشاهده وجود حرکت را درطبیعت ظاهرتر و آشکار تر از آنچه هست بما معرفی میکند، چنانکه درباب دوم گوید: «پایهٔ اساسی بر آنست که همه امورطبیعی یا برخی ازآن نسبت بحرکت فروتنی دارند استقراء ومشاهده وجود حرکت را درطبیعت ظاهرتر از آنچه هست بما می آموزد .»[۱]

عقیدهٔ کندی

ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب درچند رساله که همهٔ آنها مربوط بحکمت طبیعی است در بارهٔ حرکت وانواع واحکام آن گفتگو می کند . دراغلب گفتارهای فلسفی که بحث حرکت بمیان سیآید اصرار دارد که ثابت کند حرکت و جرم و زمان در یک مرتبه و از نظر تقدم وتأخر وجودی برای آنها حکم واحدی است و بهمین سبب درطبیعت وجود حرکت بی‌جرم و وجود زمان بدون حرکت ممتنع و محال است وبعقیدهٔ او چون جرم وحرکت و زمان دروجود متلازمند میتوان تناهی یکی را دلیل برتناهی دیگری دانست چنانکه خود او در بیشتررسائل تناهی جرم را دلیل برتناهی فعلی حرکت و زمان قرار داده است .

۱- امانحن فلنضع کمبدء اساسی ان اشیاء الطبیعة سواء کلها او بعضها هی خاضعة للحرکة وهذا واقع یعلمنااياه الاستقراء والمشاهدة بما جلی ما یکون . باب دوم ازدروس طبیعت ص ۳۹۲

کندی در رسالهٔ فلسفهٔ اولی بعد از آنکه تناهی جرم و حرکت و زمان را مستدلاً بیان کرده است در بارهٔ تلازم آنها چنین گوید: «فاذن ان کانت حرکة کان جرم اضطرارا وان کان جرم کانت حرکة اضطرارا وقد تقدم ان الزمان لا یسبق الحرکة فالزمان لا یسبق الجرم اضطرارا اذ لا زمان الا بحرکة واذ لا جرم الا وحرکة ولا حرکة الا وجرم ولا جرم بلا مدة .... ولا مدة جرم الا وحرکة اذ الجرم مع حرکة ابدا کما قد اتضح .... (تا آنجا که گوید): «فالجرم لا یسبق الزمان ابدا فالجرم والحرکة والزمان لا یسبق بعضها بعضا ابدا.» یعنی پس اگر حرکتی باشد ناچار جرمی است . و اگر جرمی باشد ناچار حرکتی است. همانا بیان شده است که زمان بر حرکت سابق نمیشود پس ناچار زمان برجرم سبقت ندارد زیرا زمان بدون حرکت موجود نیست وجرم هم بدون حرکت وجود ندارد وحرکت هم بدون جرم نیست وجرم هم بدون مدت وجود ندارد ومدت جرم هم بدون حرکت موجود نیست زیرا همیشه جرم با حرکت است چنانکه بیان شد.... هرگز جرم سابق بر زمان نمیشود پس هرگز جرم وحرکت وزمان بعضی بر بعض دیگر سبقت ندارد (۱)

و در رسالهٔ «فی مائیة ما لا یمکن ان یکون لا نهایة له وما الذی یقال لا نهایة له» ضمن اثبات تناهی جرم وحرکت وزمان مطالب یاد شده را در بارهٔ تلازم وجودی این سه معنی عیناً باز گو کرده است چنانکه گوید: «فان لم یکن حرکة ولا زمان فلا جرم فاذن الجرم والحرکة والزمان لا یسبق بعضها بعضا.» یعنی پس اگر حرکتی نباشد زمانی هم نیست پس جرمی نخواهد بود بنابراین جرم و حرکت و زمان بعضی بر بعض دیگر سبقت ندارند (۲)

و در جای دیگر همین رساله در بیان تلازم حرکت وجرم وزمان در وجود گوید: «و قد انبأنا ان الزمان والحرکة والجرم لا یسبق بعضها بعضا فی الأنیة.» یعنی همانا گفتیم که زمان وحرکت وجرم در وجود برخی بر بعض دیگر سبقت ندارند (۳)

۱- الرسالة فی الفلسفة الاولی ص ۱۱۹

۲ و ۳- الرسالة فی مائیة ما لا یمکن ان یکون لا نهایة له وما الذی یقال لا نهایة له ص ۱۹۷

هر گاه بسایر تألیفات کندی مراجعه کنیم خواهیم دید در بسیاری از موارد بعین عبارتهای مذکور بتلازم حرکت و جرم و زمان تصریح کرده است وبامطالعه و دقت در مقالات ونوشته های فلسفی او این حقیقت روشن است که مباحث حرکت مانند بحث هیولی وصورت وزمان جزء مسائل حکمت طبیعی است. کندی دررسالهٔ فلسفهٔ اولی درمقام بیان حد مسائل علم مافوق طبیعی وحکمت طبیعی حرکت را فصل اخیر وحد فاصل میان این دوعلم ذکرمیکند چنانکه گوید: «فاذن علم الطبیعیات هوعلم کل متحرك فاذن مافوق الطبیعیات هولا متحرك لانه لیس یمکن ان یکون الشیء علة کون ذاته کمانبین بعد قلیل فاذن لیس علة الحرکة حرکة ولا علة المتحرك متحرکا فاذن مافوق الطبیعیات لیس بمتحرك فاذن قدوضح ان علم مافوق الطبیعیات هو علم مالا یتحرك.»(۲)

و دررسالهٔ «الجواهرالخمسه» حرکت رایکی ازجواهر پنجگانه ودرردیف زمان ومکان وهیولی وصورت قرار داده است ودر این رساله چنین گوید: «اما الأشیاء التی تکون فی کل الجواهر فخمسة احدیها هوالهیولی والثانی هوالصورة والثالث هوالمکان والرابع هوالحرکة والخامس هوالزمان.»(۳)

عقیدهٔ فارابی

معلم ثانی ابونصر فارابی دررسالهٔ «التعلیقات» در مقام بیان حدودمسائل علم طبیعی بعد از تفسیر موضوع این علم اموری را که بطور کلی مسائل یک علم راتشکیل میدهند بیان کرده است و میگوید در هر علمی میتوان در بارهٔ اعراض موضوع و اعراض اعراض و اجناس اعراض وفصول اعراض واجناس فصول و فصول فصول موضوع آن گفتگو نمود و برای بیان این حقیقت چند مساله از مسائل فن سماع طبیعی را بعنوان مثال آورده و در این باب مانند ارسطو در ضمن تفسیر بعضی از مسائل طبیعی مانند مکان وزمان وحرکت وعوارض حرکت وعوارض عوارض آن

۲- الرسالة فی الفلسفة الأولی ص ۱۱۱

۳- جزء دوم از رسائل کندی رسالة الجواهرالخمسه ص ۱٤

وهمچنین انواع حرکت وفصول آنرا جزء احکام مسائل فن سماع طبیعی ذکر کرده است چنانکه گوید: « ویصح ان یکون المبحوث عنه فی علم واحد الاعراض واعراض الاعراض و اجناس الاعراض وفصول الاعراض واجناس الفصول و فصول الفصول علی ماشرح فی البرهان ومثال ذلک فی الطبیعی انه یبحث عن المکان اولا فانه من عوارض الجسم بما هو متحرک وساکن ثم یبحث انه هل هو خلاء اولیس بخلاء؟ وهو من اعراض اعراضه کذلک النظر فی الزمان فانه من عوارض الحرکة والنظر فی ان الزمان هل هو متناه ام لا وهل له قطع ام لا ای ابتداء وهو من اعراض اعراضه ویبحث عن اعراض الحرکة وفصولها وهو الوحدانیة والتضاد فانه من فصولها والقسر والطبع والسرمدیة وغیر السرمدیة فهی اعراض لها ویبحث عن انواع الحرکة» . . . تا آنجا که گوید: «فاذن النظر فی السماع الطبیعی هو فی الامور العامة فی الطبیعیات.» (١)

عقیدهٔ ابن سینا

ابن سینا غالباً در اکثر تألیفات فلسفی ماهیت حرکت و انواع و احکام آنرا در فن سماع طبیعی جزء عوارض عامه بیان کرده است. کتاب شفا که مفصلترین اثر فلسفی اواست مسائل فن سماع طبیعی درچهار مقاله جمع آوری شده است ودر فصل اول تا چهارم از مقالهٔ دوم وفصل یازدهم ازمقالهٔ سوم وفصل دوم تا نهم وهمچنین فصل سیزدهم وچهاردهم ازمقالهٔ چهارم طبیعیات شفا ماهیت حرکت واحکام واقسام آن مورد تحقیق قرار گرفته است. ابن سینا درآغاز فصل اول ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا درمقام تعیین جای بحث حرکت درفلسفه گوید: «لقد ختمنا الکلام فی المبادی العامة للأمور الطبیعی فحری بنا ان ننتقل الی الکلام فی العوارض العامة لها ولا اعم لها من الحرکة و السکون والسکون کما نبین من حاله عدم الحرکة فحری بنا ان نقدم الکلام فی الحرکة.» (٢)

یعنی سخن ما درمبادی عام امور طبیعی بانجام رسید واینک سزاوار است که

١- رسالهٔ التعلیقات ص ٢٣٩٢٢

٢- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ٣٤

در عوارض عام گفتگو کنیم و از حرکت وسکون عاسترنداریم وسکون چنانکه بزودی توضیح خواهیم کرد عدم حرکت است وشایسته است که کلام را از حرکت آغاز کنیم (۱)

ابن سینا در سایر تألیفات فلسفی پیوسته این اصل را رعایت نمود و مباحث حرکت را جزء عوارض عامهٔ امورطبیعی قرارداد چنانکه درآغازمقالهٔ دوم ازطبیعیات نجات که مسائل آن برای بیان عوارض عمومی اجسام طبیعی است ضمن هشت فصل در بارهٔ حرکت گفتگو میکند.

در رسائل اخوان الصفا

در رسائل اخوان الصفا مسائل فلسفی در چهار بخش «۱- حکمت ریاضی ۲- حکمت طبیعی ۳- علم نفس یاروانشناسی ۴- حکمت الهی» ودر ۵۲ رساله مرتب گردید ومباحث حکمت طبیعی در ۱۷ رساله بیان شده است. نخستین رسالهٔ بخش دوم در بارهٔ سماع طبیعی است که در فصل سوم آن مباحث حرکت واحکام واقسام آن مورد تحقیق قرار گرفته است.

عقیدهٔ غزالی

ابوحامد محمدبن احمدبن غزالی فن سوم از کتاب مقاصد الفلاسفه را بحکمت طبیعی اختصاص داده ومقاصداین علم رادرچهارمقاله بیان کرده است. نخستین مقالهٔ آن بیان عوارض عمومی اجسام است که مباحث هیولی وصورت وحرکت ومکان جزء این احوال عمومی آورده شده است چنانکه در آغازفن سوم بعدازتعیین موضوع حکمت طبیعی در بارهٔ بیان مقاصد آن گوید: «فینحصر مقصوده فی اربع مقالات واحدة فیما یلحق سائرالأجسام وهی اعمّ امورها کالصورة والهیولی والحرکة والمکان.» (۲)

عقیدهٔ ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی درقسمت حکمت طبیعی بعدازبیان مبادی این علم مباحث

۱- ترجمهٔ طبیعیات شفا فصل اول از مقالهٔ دوم ص ۱۰۱

۲- فن سوم از مقاصدالفلاسفه ص ۲۳۴

حرکت را جزء عوارض عمومی موضوع علم طبیعی ذکر نموده است چنانکه درآغاز فصل نهم از کتاب طبیعیات المعتبر در تعیین جای بحث حرکت درفلسفه گوید: « و قدانتهی الکلام فی مبادی علم الطبیعی وموضوعه فنبتدی ألان بالنظر فی اعراضه واعم اعراضه الجسم الطبیعی واخصها من حیث هوجسم هی الحرکة وهذا موضع الکلام فیها .» (۱)

عقیدهٔ سهروردی

شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمة الأشراق درفصل دوم از مقالهٔ سوم در ذیل عنوان «فی بیان ان کل حادث زمانی یسبقه حوادث» (۲) و در کتاب التلویحات در تلویح چهارم «فی ترتب المعلول علی العلة» (۳) ودر کتاب المطارحات (٤) درمشرع سوم از حکمت طبیعی بتفصیل دربارهٔ حرکت وانواع و خواص آن گفتگو کرده است ولیکن چون سهروردی بر خلاف ارسطو وعمربن سهلان ساوی صاحب البصائر حرکت را مقولهٔ جداگانه‌ای قرارداده وموجودممکن را درپنج مقولهٔ جوهر وکم وکیف واضافه وحرکت حصرنموده است، بنابراین بعقیدهٔ او تحقیقاً جای بحث حرکت درفلسفه دربیان عدد مقولات است بهمین جهت درتلویح اول از کتاب التلویحات، تحت عنوان «فی قول جملی واشارات الی المقولات» گوید: «ولما کان محمول علیه الوجود اما موجودالافی موضوع وهوالجوهرواما موجودافیه اما غیرقارالذات کالحرکةاوقارها الذی لایعقل الامع الغیر و هوالمضاف والقارالغیرالاضافی امان یوجب لذاته التجزی والنسبة وهی الکمیةاولا یوجب لذاته ذانک وهوالکیف فانحصرت الأمهات من المقولات فی خمسة .» (۵) ودر کتاب «المقاومات» درمقام انتقاد برحصرصاحب البصائر که مقولات

۱- المعتبر قسمت طبیعی ص ۲۷ و ۲۸

۲- حکمت الاشراق ص ۱۷۲ و ۱۷۳

۳- التلویحات ص ٤٤ و ٤۷

٤- المطارحات خطی - ص ۱۳۵ تا ۱۵۲

۱- التلویحات ص ۱۱

را درچهار امر منحصر کرده است گوید: «وصاحب البصائر عمربن سهلان الساوی قد حصرهافی اربعة فی بعض المواضع فی الجوهر والکم والکیف والنسبة و خرج عنها الحرکة فانها لیست بکمیة وان عرض لها تکمم ولانسبة وان عرض لها نسبة ولاشیء مماعدوا . امانحن فقد حصرناها فی خمسة علی مابینا فی التلویحات و فصلناه فی المطارحات اماالأین والمتی والوضع والملک فانها لاتعقل الابالنسبة .» (۱) .

درکتاب المشارع والمطارحات هم ایراد مذکور رابیان داشت وضمن بحث و و تحصیل گوید: «ولما حصرنا المقولات المشهورة فی کتاب التلویحات فی خمسة وجدنا بعدذلک فی موضع لصاحب البصائرعمربن سهلان الساوی حصرها فی اربعة: فی الجوهر والکم والکیف والنسبة واذا اعتبرت هذا الحصرالذی ذکره لاتجده صحیحا .. الخ .» (۲) با توجه بعبارات منقول اینطور معلوم میشود که سهروردی تحقیقاً محل بحث حرکت را دربیان عدد مقولات میدانسته وعقیده داشت که در این قسمت از حکمت طبیعی باید ازحرکت واقسام واحکام آن گفتگو کرد .

عقیدهٔ ابن رشد

ابوالولید محمدبن احمدبن رشد مباحث حرکت واحکام وانواع آن را در رسالهٔ سماع طبیعی از مقالهٔ سوم تا مقالهٔ هشتم بطور پراکنده ضمن بیان سایر عوارض عمومی اجسام آورده است و درآغاز گفتارسوم علت بحث حرکت را درفن سماع طبیعی ذکرکرده و در این باره چنین گوید: «هذه المقالة تتضمن القول فی الحرکة و مالانهایة وابتدء فیها یخبر بالضرورة الداعیة الی التکلم فی هذه اللواحق العامة والفحص عنهالان آخر مابین فی هذاالکتاب هوالمحرک الاول وهو مضطر فی الفحص عنه الی الفحص عن هذه الاشیاء فابتدء فقال لما کنا قداخذنا فی حد الطبیعة الحرکة فقدینبغی ان نعرفها .. تا آنجا که گوید: وبالجملة فقد یلزم صاحب هذاالعلم النظر فی اللواحق العامة للموجودات الطبیعیة .» (۳)

۱- المقاومات ص ۱٤٦
۲- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸
۳- رسالهٔسماع طبیعی ص ۲۰

عقیدهٔ فخر رازی

امام فخر رازی در مباحث المشرقیه در جملهٔ اول از کتاب دوم برطریق حکما مباحث حرکت را جزء احکام اعراض آورده و درفن پنجم و آخرین بخش جملهٔ اول در هفتادو دوفصل در بارهٔ حرکت وزمان بتفصیل گفتگو میکند. او چنانکه در آغاز همین کتاب فهرست مطالب آنرا بیان نموده است کتاب دوم بریک مقدمه و دو جمله مشتمل است در مقدمه، احکام اختصاصی هریک از جوهر و عرض بیان شده است ونخستین جملهٔ آن در تعریف اعراض و شرح احکام آنها است که مقاصد آن بدین ترتیب در پنج فن «: فن اول ـ تعریف مقولهٔ کم وبیان احکام آن، فن دوم ـ تعریف مقولهٔ کیف وشرح احکام آن، فن سوم ـ تعریف مقولات نسبیه و بیان احکام آنها ،فن چهارم ـ تعریف علت و احکام علت، فن پنجم ـ تفسیر حرکت و زمان و بیان احکام آنها» بیان گردیده است.

بعقیدهٔ امام فخر رازی سبب آوردن مباحث علت وحرکت جزء اعراض آنست که علت بمقولهٔ ان یفعل ارتباط دارد وحرکت خود مقولهٔان ینفعل است چنانکه بعد از بیان اجمالی مطالب سه فن اول گوید:« ثم انا لما نظرنا فی مقولة ان یفعل وجدناها عبارة عن تأثیرالعلة فی الشیی واما مقولةان ینفعل فهی الحرکة لاغیر فلا جرم ذکرنا فی الفن الرابع احکام العلة والمعلول وفی الفن الخامس اقسام الحرکة.» (۱)

امام فخررازی در تألیفات کلامی بپیروی ازمتکلمین مباحث حرکت را در مقولهٔ «این» آورده است ودر کتاب المسائل الخمسون (۲) دربیان حدوث عالم ودر کتاب محصل افکار المتقدمین والمتأخرین (۳) در ذیل عنوان مسئله‌ای ازاین حقیقت گفتگو میکند.

۱- جزء اول از المباحث المشرقیه ص ۸۰

۲- المسائل الخمسون ضمیمهٔ چند رساله ص ۳۳۲-۳۳۵

۳- محصل افکار المتقدمین و المتأخرین بانضمام تلخیص محصل ص ٦٦

عقیدهٔ خواجه نصیرطوسی

خواجه نصیرطوسی در کتاب اخلاق ناصری در بیان تقسیم بندی علوم حرکت را جزء مسائل اصول علم طبیعی ذکر نموده است چنانکه در مقدمهٔ این کتاب گوید: «اما اصول علم طبیعی هشت صنف بود: اول معرفت مبادی متغیرات چون زمان و مکان وحرکت وسکون ونهایت ولانهایت وغیر آن وآنرا سماع طبیعی گویند.» [۱].

درکتاب اساس الاقتباس [۲] مانند امام فخررازی مباحث حرکت رادرمقولهٔ «ان ینفعل» آورده است ودرتألیفات کلامی مانند کتاب تجریدالاعتقاد [۳] بمتابعت از متکلمین در مقولهٔ «این» از حرکت و سکون گفتگومی کند. و درکتاب شرح اشارات [۴] در چند مورد بطور پراکنده درحکمت طبیعی وحکمت الهی دربارهٔ حرکت واحکام آن بحث نموده است.

عقیدهٔ کاتبی وعلامهٔ حلی وفاضل میرك و جرجانی

نجم‌الدین دبیران کاتبی درکتاب حکمة العین [۵] و علامهٔ حلی و محمدبن مبارکشاه هروی معروف به میرك ومیرسیدشریف‌جرجانی درشرح این کتاب [۶] در مقالهٔ دوم از حکمت طبیعی حقیقت حرکت واحکام و اقسام آنرا بیان نموده‌اند.

عقیدهٔ قطب‌الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی در فصل سوم ازبخش نخستین کتاب درة‌التاج درتقسیم بندی علوم حرکت را جزء مبادی متغیرات ومسائل فن سماع طبیعی آورده است چنانکه گوید: « واما اصول علم طبیعی هشت صنف بود اول ـ مبادی متغیرات چون

۱ـ اخلاق ناصری ص ۸

۲ـ اساس الاقتباس ص ۵۱-۵۲

۳ـ تجریدالاعتقاد بانضمام شرح علامهٔ حلی ص ۱۶۰-۱۶۹

۴ـ شرح اشارات خواجه نصیرطوسی نمط سوم وپنجم وششم

۵ـ حکمة‌العین بانضمام شرح علامهٔ حلی ازص ۲۷۲-۲۹۴

۶ـ شرح حکمة‌العین میرك بانضمام حواشی میر سید شریف ص۲۸-۵۲

زمان ومکان وحرکت وسکون ونهایت ولا نهایت وآنرا سماع طبیعی گویند.»[۱]
افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به باباافضل در رسالهٔ عرضنامه[۲] درهفتم و نهم از سخن از ماهیت حرکت وعلل آن گفتگو کرده است

عقیدهٔ متکلمین

در نزد متکلمین حرکت یکی از اکوان چهارگانه (۱- اجتماع ۲- افتراق ۳- حرکت ٤- سکون) است بدین جهت آنان درتألیفات کلامی دربحث جواهرواعراض ضمن بیان مقولهٔ «این» وشرح اقسام آن مباحث حرکت‌رابیان میکنند چنانکه قاضی عضدایجی درکتاب مواقف[۳] و خواجه نصیرطوسی درکتاب تجریدالاعتقاد[٤] و ملاسعد تفتازانی درکتاب المقاصد[٥] وشارحین این کتب کلامی‌مانند لاهیجی وقوشچی و علامهٔ حلی درشرح تجرید[٦] ومیرسید شریف جرجانی درشرح مواقف در بحث جواهر و اعراض در بیان مقولهٔ «این» حقیقت حرکت و انواع آنرا بیان نموده‌اند.

لاهیجی درکتاب گوهرمراد[۷] مباحث حرکت رادرمبحث مکان جزء احوال مشترك اجسام آورده است.

۱- فصل سوم از بخش نخستین درة‌التاج ص ۷۵

۲- رسالهٔ عرضنامهٔ درهفتم ازسخن درحرکت ص ۲۰-۲۱ درنهم ازسخن درذکراقسام علل حرکت ص ۲۲-۲٤

۳- مواقف وشرح آن ص ۳۲٤-۳٤۲

٤- تجرید الاعتقاد وشرح‌لاهیجی ص ۲۰۱-۲۳٤

٥- شرح مقاصد ص ۲۰۰

٦- شرح تجرید قوشچی ازص ۳٤٥ - ۳۲۷-

۷- گوهر مراد ص ۸٦-92

فصل دوم

انتقاد برطریقهٔ حکما وبیان اینکه قراردادن مباحث حرکت را جزء مسائل حکمت طبیعی با آوردن آن جزء قیود موضوع این علم سازگار نیست

بطور کلی از اقوال وعقاید دانشمندان درتعیین جای بحث حرکت درفلسفه که قسمتی از آن درفصل گذشته بیان گردیده است میتوان نتیجه گرفت که حرکت درنزد فلاسفه از عوارض عامهٔ امورطبیعی وجزء اصول مسائل این علم است و بهمین جهت حکما درچند مورد ازحکمت طبیعی دربارهٔ این حقیقت گفتگونموده‌اند. اکنون هرگاه برای تعیین موضوع حکمت طبیعی بکتب فلسفی مراجعه گرددودر بارهٔ موضوع آن مانند جای بحث حرکت در فلسفه استقصاء نسبی بعمل آید معلوم خواهد شد که حکما در بیان موضوع حکمت طبیعی حرکت وسکون را جزء قیود موضوع این علم قرار داده و در تفسیر موضوع آن گفته‌اند که موضوع حکمت‌طبیعی جسم‌طبیعی است از آن روکه متحرك یا ساکن است. برای آگاهی بیشتر درتعیین موضوع حکمت طبیعی لازم است بعضی از عبارات فلاسفه که حرکت وسکون راجزء قیودموضوع این‌علم آورده‌اند نقل‌شود.

فلاسفه حرکت وسکون‌راجزءقیودموضوع حکمت طبیعی آورده‌اند

کندی در رسالهٔ «فی الابانة عن ان‌طبیعة‌الفلك‌مخالفة‌لطبایع العناصرالاربعة» دربیان موضوع علم طبیعی گوید: «اعلم‌ان علم‌الاشیاالطبیعة انما هوعلم الاشیاء المتحرکة لان‌الطبیعة هی الشیء الذی جعله الله‌علة وسبباالعلة جمیع‌المتحرکات الساکنات عن حرکة.»(۱)

فارابی در رسالهٔ «مقالة فی‌اغراض مابعدالطبیعة» درتفسیرموضوع علم طبیعی میگوید: «مثل علم الطبیعة فانه ینظر فی‌بعض الموجودات وهوالجسم‌من‌جهة مایتغیر

۱- جزء دوم از رسائل کندی ص ۴۰

ویتحرک و یسکن عن الحرکة .»(۱) و در رسالة التعلیقات گوید: «وقال العلم الطبیعی له موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات . . . وذلک الموضوع هوالجسم بما هو متحرک و ساکن والمتحرک فیه وعنه هوالاعراض اللاحقة من حیث هو کذلک لا من حیث هو جسم فلکی اوعنصری مخصوص .»(۲)

ابن سینا در کتاب فن سماع طبیعی شفا در بیان موضوع این علم میگوید: «وموضوعه هوالجسم من جهة ما هوواقع فی التغییر .»(۳) . ودر قسمت طبیعیات کتاب نجات موضوع حکمت طبیعی را اینطوربیان کرده است «وموضوعه الأجسام الموجودة بما هی واقعة فی التغییر وبما هی موصوفة بانحاء الحرکات والسکنات .»(۴) و در رسالهٔ دانشنامهٔ علائی دربیان موضوع علم طبیعی گوید: «وموضوع این علم جسم محسوس است از آن جهت که اندر جنبش افتد واندر گردش .»(۵)

امام محمد غزالی دربیان موضوع حکمت طبیعی گوید: «فانه یرجع الی النظر فی جسم العالم من حیث وقوعه فی التغییر والحرکة والسکون .»(۶)

ابن رشد هم حرکت را در کتاب سماع طبیعی جزء قیود موضوع حکمت طبیعی ذکر کرده است چنانکه درهمین کتاب گوید: «وانما ننظرفی هذا العلم ههنا فی صورالأشیا المتحرکة و الغایات الموجودة لها من حیث هی متحرکة .»(۷)

با توجه بمطالب یاد شده والتفات باختلافی که میان مبادی و مسائل علوم است برای هرکس درک این حقیقت آسان خواهد بود که قرار دادن حرکت جزء مسائل

۱- مقالة فی اغراض مابعد الطبیعة ص ٤

۲- رسالهٔ التعلیقات ص ۲۲

۳- طبیعیات شفا ص ۳

٤- طبیعیات نجات ص ۱۵۸

٥- دانشنامهٔ علائی ص ۷۱

٦- مقاصدالفلاسفه ص ۲۳٤

۷- سماع طبیعی ص ۷

حکمت طبیعی با آوردن آن جزء قیود موضوع این علم منافات داردچه اگر حرکت از عوارض عامهٔ امور طبیعی و جزء مسائل این علم باشد چنانکه در فصل گذشته بیان گردید طبق قواعدعلمی درست نخواهد بود که درمقام بیان موضوع حکمت طبیعی جزء قیود موضوع آورده شود و اگر بعکس حرکت جزء موضوع حکمت طبیعی قرار داده شدجا یز نیست که در حکمت طبیعی بعنوان مسئله‌ای از مسائل این علم در بارهٔ آن گفتگو گردد زیرا دانستن موضوع علم واجزاء و قیود آن جزء مبادی علم است و باید در علم سابق برآن معلوم شده باشد تا بتوان بعد از شناخته شدن موضوع درعلم مورد نظر از عوارض ذاتی آن بحث نمود و همین عوارض ذاتی قضایائی را تشکیل میدهند که در اصطلاح علمی مجموعهٔ آنها را مسائل علم میگویند. بنابر این بهیچوجه ایندو حکم با هم جمع نمیشوند وبحسب ظاهر چاره‌ای جز آن نیست که یا اصولاً نباید مباحث حرکت را در حکمت طبیعی آود یا اگردر این علم حرکت و احکام و اقسام آن مورد تحقیق قرار گرفت ، در مقام تفسیر موضوع حکمت طبیعی باید روش دیگری اتخاذ کرد و حرکت را خارج از موضوع این علم دانست. پاسخهائی که از انتقاد مذکور میتوان داد در فصل سوم بیان خواهد شد.

فصل سوم

در بیان پاسخهائی که از پرسش مذکور در فصل دوم میتوان داد

وقتی برای پیدا کردن جواب و اطلاع بر پاسخ سئوال مذکور در فصل دوم بتألیفات حکما مراجعه گردد ودراین زمینه اقوال وعقایدآنان مورد بررسی و کنجکاوی قرار گیرد معلوم خواهد شد که جمعی از دانشمندان در تنظیم مطالب کتاب و تدوین مسائل فلسفی باین انتقاد توجه نموده وتصریحاً یاتلویحاً درصدد برآمده‌اند که مطابق سلیقهٔ خود عمل مذکور را بوجهی توجیه کنندو باید دانست که همهٔ آنان برای رهائی از این مشکل ورفع تناقض طریق واحدی را دنبال نکردند بلکه هریک مطابق مشرب فلسفی خودروش خاصی را پیشنهاد کرده‌اند که دراین فصل پاسخهای آنان بیان خواهد شد.

پاسخ قطب‌الدین شیرازی

برخی ازفلاسفه عملاً مباحث حرکت را پیش ازحکمت طبیعی درفلسفهٔ اولی وجزء امورعامه آورده‌اند بنابراین مانعی نخواهد داشت مسئله‌ای که درفلسفهٔ اولی مورد تحقیق قرارگرفته واحکام و اقسام آن دراین علم بیان گردیده است جزء مبادی حکمت طبیعی آورده شود. قطب‌الدین شیرازی در درة‌التاج این روش را اختیار کرده است. اوبااینکه درفصل سوم از درة‌التاج حرکت را جزء مبادی متغیرات واصول حکمت طبیعی‌قرارداد معذلک درمقام تدوین کتاب درة‌التاج وترتیب مطالب آن بحث حرکت راقبل ازحکمت‌طبیعی درفلسفهٔ اولی جزء امورعامه بیان نموده است. جملهٔ دوم ازکتاب درة‌التاج بفلسفهٔ اولی اختصاص داردومسائل آن دردو فن منظم شده که هر فنی بر هفت مقاله مشتمل است قطب‌الدین در مقالهٔ هفتم از فن اول که دربارهٔ جوهر وعرض‌واحوال کلی آنها گفتگو می کند هریک ازجوهروعرض را به چهار بخش قسمت کرده ومانند شیخ اشراق سهروردی حرکت را یکی ازچهار نوع عرض قرار داده است چنانکه دربیان‌انواع اعراض گوید: «واما اقسام اعراض هم چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات او را لذاته با تصورنکنند ثبات او را

لذاته . اگر تصور ثبات آن لذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الی غیره یا تعقل او نکنند دون النسبة وآنچ تعقل او کنند دون النسبة یالذاته موجب مساوات وتفاوت و تجزی باشد یا موجب نباشد آنچ موجب آنست لذاته «کم» است وآنچ موجب آن نیست «کیف» است وآنچ تعقل اونتوان کرد دون النسبة الی غیره اضافه است و آنچ تصور ثبات او لذاته نکنند «حرکت» است.»(۱)

او در فن دوم از جملهٔ دوم درة التاج در فلسفهٔ اولی که برای بیان اعراض وجودی و اعتباری است در مقالهٔ هفتم پیش از حکمت طبیعی بتفصیل از حقیقت حرکت وانواع واحکام آن بحث نموده است(۲) . وباین ترتیب انتقادی که درفصل گذشته ذکر شد برطرف میشود . و بهیچوجه آوردن حرکت جزء قیود موضوع حکمت طبیعی باقراردادن آن جزء مسائل فلسفهٔ اولی منافات نخواهد داشت.

پاسخ قطب الدین رازی

بعضی ازحکما برای توجیه عمل تناقض بدونوع حرکت وسکون قائل شده‌اند یکی حرکت وسکون شأنی ودیگرحرکت وسکون بالفعل واین جماعت در مقام پاسخ ازسئوال مذکور در فصل دوم با پیشنهاد دو معنی برای حرکت وسکون میگویند حرکت وسکونی که حکما در تفسیر موضوع علم طبیعی آورده‌اند مقصود قابلیت حرکت و سکون است وقابلیت حرکت و سکون جزء مبادی حکمت طبیعی است که باید پیش از این علم در فلسفهٔ اولی آورده شود. واما آنچه درعلم طبیعی از آن گفتگو میشود حرکت وسکون بالفعل است .قطب الدین رازی در محاکمات بعد از تفسیرموضوع حکمت طبیعی باین اشکال التفات کرده وپاسخ مذکوررا عیناً ذکر نموده است. او در آغاز حکمت طبیعی در بیان تفسیر موضوع آن با قائل شدن دو اعتبار فعلیت و شأنیت درحرکت و سکون تناقض متوهم را دفع میکند چنانکه گوید:«موضوع العلم الطبیعی هوالجسم من حیث انه واقع فی التغییر بالحرکة والسکون

۱ـ مقالهٔ هفتم از فن اول از جملهٔ دوم درة التاج ص ۵۰-۵۱ جلد سوم

۲ـ مقالهٔ هفتم از جملهٔ دوم درة التاج ص ۹۸-۱۱۱ ج ۳

ومراد هم بذلک لیس ان موضوعه الجسم من حیث یتحرک ویسکن بالفعل والالم یکن البحث عن الحرکة والسکون من الطبیعی بل المراد ان موضوعه الجسم الطبیعی من حیث یستعد للحرکة والسکون والحاصل ان حیثیة استعداد الحرکة والسکون هی الجزء من الموضوع لاحیثیة الحرکة والسکون.» (۱)

پاسخ جرجانی

میر سید شریف جرجانی در حواشی شرح حکمة العین فاضل میرک در بررسی این عبارت شارح : «لما کان موضوع العلم الطبیعی هوالجسم الطبیعی من جهة مایتحرک ویسکن وجب ان یتکلم فی ذلک العلم بالحرکة والسکون ...» (۲) که خواست موضوع حکمت طبیعی و همچنین علت بحث حرکت وسکون را دراین علم بیان نماید بتناقض مذکور توجه نموده ومانند صاحب محاکمات با دو اعتبار عام وخاص وقابلیت وفعلیت این تناقض را دفع کرده است. اودراین کتاب برای توجیه عمل حکما پیشنهاد میکند حرکت وسکونی که در موضوع حکمت طبیعی آورده شده وجزء مبادی آن است قابلیت وصحت حرکت وسکون یا بطور مطلق و عام باشد و حرکت وسکونی که در حکمت طبیعی از آن بحث میشود و جزء مسائل این علم وعوارض عامهٔ امور طبیعی است حرکت وسکون بالفعل یا نوع خاصی از آن باشد. بنا بعقیدهٔ جرجانی بیکی از طرق مذکور تناقض برطرف شده واشکال مرتفع خواهد شد. چنانکه گوید: «قوله من جهة مایتحرک .... الخ فان قیل دل کلامه علی ان الحرکة والسکون قید لموضوع العلم الطبیعی ومن تتمته فلایکون البحث عنهما من مسائله ضرورة ان المحمول فی المسائل لا یکون قیداللموضوع فجوابه ان قیدالموضوع هو صحة الحرکة والسکون لاهما اوالقید هوالمطلق منهما والمحمول هوالنوع کما قیل کذلک موضوع الهیئة.»(۳)

۱- در حواشی شرح اشارات وتنبیهات در آغاز طبیعیات ص ۱

۲- شرح حکمة العین فاضل میرک ص ۲۸

۳- مقالهٔ دوم شرح حکمة العین فاضل میرک ص ۲۸

پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در آغاز مباحث جواهر واعراض اسفار در بیان عدد مقولات و در مقام پاسخ بانتقاد شیخ اشراق سهروردی که روش قدما را در بیان حصر اجناس عالی به خروج حرکت تخطئه کرده است حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیا را حرکت نامیده است. او عقیده دارد بسبب داخل نبودن حرکت در مقولات دهگانه ارسطو یا چهارگانه صاحب البصائر ابوالبرکات بغدادی نباید حرکت را در برابر سایر مقولات مقولهٔ جداگانه‌ای قرار داد چنانکه شیخ اشراق درالمطارحات والتلویحات و سایر تألیفات فلسفی بعد از اعتراض بعدم شمول حصر مقولات اجناس عالی را در پنج مقوله (جوهر و کم کیف و نسبت و حرکت) منحصر کرده است. زیرا در نزد حکما مقسم مقولات ماهیت است نه وجود وحرکت نوع خاصی ازوجود است وماهیت ووجود هیچیک بردیگری حمل نمیشوند و اگرچنانچه حرکت مانند سایر اجناس عالی مقولهٔ جداگانه‌ای میبود میبایست ماهیت که مقسم مقولات است بر نوع خاصی از وجود یعنی حرکت حمل گردد وحال آنکه بهیچوجه ماهیت بروجود یا وجود برماهیت حمل نمیشوند. ملاصدرا در کتاب مذکور بعد از آنکه مذهب صاحب البصائر وعقیدهٔ شیخ اشراق را دربارهٔ حصر مقولات باین عبارت: «ومن الناس من جعل المقولات اربعة الجوهر والکم والکیف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية و وافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربع والحرکة وله حجة على الحصر فيها سننقلها ولاثم نبين وجه الخلل فيها قال فيها ولما حصر نا المقولات المشهورة فی خمسة وجدنا بعد ذلك فی موضع لصاحب البصائر حصرها فی اربع وهی الاربع المذکورة قال واذا اعتبرت الحصر الذی ذکره لاتجده صحيحا فالحرکة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الکم لانها ليست نفس الکم وان کان لها تقدرو لا يلزم من کون الشيئی متقدرا کون الشيئی کماً بذاته وليست بکيف فان الکيفية هيئة قارة لا يقتضی القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الی المحل.» [1] نقل

---

۱ ـ سفر جواهر واعراض اسفار ص ۱

کرده است در پاسخ آن تحت عنوان «عقدة وحل» چنین گوید : «اقول هذاالکلام کما یرد ظاهراعلی الحصرالمذکوریرد علی الحصر للعرض فی التسع حیث انهم لم یجعلوا الحرکة مقولة اخری فهذه عقدة علی القائلین بکل من المذهبین فیجب دفعها والحل ان الحرکة هی عبارة عن نحو وجود الشیئی التدریجی الوجود لاماهیة له الاالکون المذکور والوجود خارج عن الماهیات الجوهریة والعرضیة والطبیعةالتی یلحقها الجنسیة لایجوز ان یکون خارجا عن ماهیة الانواع فالحرکة لیست بجنس فضلا عن ان یکون مقولة . » (۱) چنانکه ملاحظه میشود ملاصدرا برای رهائی از این مشکل ودفع اعتراض شیخ اشراق حرکت را نوعی ازوجود تعریف کرده‌وآنرا بیرون از ماهیت جوهری وعرضی دانسته است وبهمین جهت با اینکه درچند مورد از اسفار مانند جواهر واعراض وسفر نفس و سایر قسمتهای فلسفه بمناسباتی حقیقت حرکت و بعضی احکام آنرا بیان نموده است درعین حال بعقیدهٔ اوحرکت وسکون از عوارض موضوع علم آلهی بمعنای عام یعنی موجود بماهو موجوداست ونوعی از وجود میباشد بدین سبب مستدلاً در اسفار جای بحث حرکت را درفلسفهٔ اولی تعیین کرده و بطور مبسوط مباحث حرکت و بیان انواع و شرح احکام آنرا در امور عامهٔ اسفار آورده است چنانکه دراین قسمت ازکتاب مذکور درآغاز بحث حرکت وسکون گوید : «فصل فی الحرکة والسکون فانهما یشبهان القوة والفعل وهنا بالمعنی الاعم من عوارض الموجود بماهوموجود اذلایحتاج الوجودفی عروضهما له الی ان یصیر نوعا خاصا طبیعیا او تعلیمیا . » (۲)

همانطوریکه گفته شده است با روشی که ملاصدرامانند قطب‌الدین شیرازی صاحب درةالتاج در تعیین جای بحث حرکت درفلسفه پیشنهاد کرده‌است تناقض مذکور در فصل دوم برطرف شده‌ومباحث حرکت جزء مبادی حکمت طبیعی خواهد بود واشکالی نخواهد داشت که موضوع این علم بحرکت وسکون مقید گردد .

۱- سفرجواهر واعراض اسفار ص ۱

۲- فصل دهم از مرحلهٔ هفتم ص ۲۱٤

آخرین پاسخ

هرگاه در تعریف موضوع حکمت‌طبیعی بجای لفظ حرکت‌وسکون کلمهٔ تغییر که مفاد آن عامتر است بکار بریم وباین ترتیب از روش جمهور درتفسیر موضوع علم طبیعی عدول نمائیم جائی برای انتقاد مذکور باقی نخواهد بود زیرا بنابراین آنچه از مبادی علم طبیعی بشمار میاید مطلق تغییر است ودر حکمت‌طبیعی‌ازتغییر خاص ودگرگونی مقید که در اصطلاح حکما آنرا حرکت و تبدل تدریجی مینامند گفتگو میشود نه از دگرکونی مطلق که درتعریف موضوع حکمت طبیعی آورده‌شده است. وباین‌طریق هم، تناقض مذکور برطرف شده واشکال مرتفع خواهد شد. شاید بهمین جهت ابن سینا در فن سماع طبیعی شفادرمقام بیان موضوع این علم بکلمهٔ تغییر اکتفاء کرده‌باشد چنانکه گوید: «و موضوعه .... هوالجسم المحسوس من جهة ماهو واقع فی التغییر.»(۱) فایدهٔ تفسیر مذکور علاوه برآنچه بدان اشاره گردید آنست که مسائل کون وفساد بنابراین داخل درحکمت طبیعی است زیراعروض‌این احکام برجسم از آن جهت است که جسم در معرض تغییر میباشد اما بنا برطریقهٔ جمهور حکما که حرکت سکون را در تفسیر موضوع حکمت طبیعی قید موضوع آورده‌اند ذکر مسائل کون وفساد در این علم استطرادی خواهد بود وطبق قواعد علمی نباید در حکمت طبیعی از کون وفساد ونظائر آن گفتگو کرد.

۱ـ طبیعات شفا ص ۳

گفتار اول
دربیان تعریف حرکت وشرح ماهیت آن
فصل اول
در بیان تفسیر لغوی حرکت

حرکت اسم مصدر است

حرکت بروزن عظمت بفتح حرفهای اول ودوم وسوم کلمهٔ تازی واسم مصدر است که هیچ صیغه ازباب ثلاثی مجرد ازاومشتق نیست. مؤلف آنندراج هم ازچراغ هدایت و کشف وبهار عجم نقل کرده است که حرکت بفتحات جنبش واین مصدر ثلاثی است که از او هیچ صیغه از ثلاثی مجرد مشتق نشده است. در کنزاللغه نیز آمده است که حرکت اسم مصدر است و از او فعل ثلاثی مشتق نیست: صاحب بهار عجم گفته است که پارسیان این کلمه را بسکون حرف دوم نیز استعمال کنند وبرای صحت آن در زبان پارسی بکلام بعضی ازشعرا ونویسندگان استناد کرده‌است چنانکه ملای فوقی گوید:

زبس خوش حرکت وشیرین ادابود   اگر میداد تیزی خوش نما بود

در آنندراج مذکور است حرکت بفتح اول و ثانی و ثالث نه بسکون ثانی چنانکه‌مشهور است‌لیکن بعضی استادان‌بسکون ثانی نوشته‌اند مگر بهتر نیست ... بعضی عوام که بتشدید کاف گویند محض غلط است.

معنای لغوی حرکت

حرکت در نزد اهل لغت بمعنای جنبش و انتقال جسم ازجائی بجای دیگر است ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات‌شفا بمناسبتی معنای‌لغوی حرکت را ذکر کرده است چنانکه گوید: «ولفظة‌الحرکة وضعت اولا لاستبدال المکان ثم

نقلت الی الاحوال.»[1] غزالی هم درمقاصد الفلاسفه دربیان معنی لغوی حرکت گوید: «فالمشهور ان الحرکة تطلق علی الانتقال من مکان الی مکان فقط ولکن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنی اعم منه وهوالسلوك من صفة الی صفة اخری تصیرالیه علی التدریج.»[2] معنائی که در عرف عام ازلفظ حرکت بذهن متبادراست ودرنزد آنان معروف ومشهور میباشد همین انتقال جسم ازمکانی بمکان دیگراست چنانکه ابوالبرکات بغدادی در بیان سبب تقدیم تعریف حرکت مکانی و شرح اقسام آن درالمعتبر گوید: «ولان اعرف الحرکات و اولیها باسم الحرکة و اشهرها به هی الحرکة المکانیة فتقدیم القول فیها واجب حتی اذا تحقق معقولها منه اهتدی به الی غیرها من الحرکات.»[3]

حرکت در نزد بعضی اهل لغت علاوه برانتقال درمکان بمعنای تغییر دروضع و عوض شدن محل اجزاء یك چیز بدون تغییر محل خود آن شیئی نیز آمده است واین نوع حرکت در اصطلاح حکما حرکت دروضع است چنانکه تهانوی درکشاف اصطلاحات الفنون در مقام تفسیر معنای حرکت گوید: «الحرکة بفتح الحاء والراء المهملة فی العرف العام النقل من مکان الی مکان هکذا ذکره العلمی فی حاشیة شرح هدایة الحکمة وهذا هوالحرکة العینیة المسماة بالنقلة قال صاحب الاطول لا تطلق الحرکة عند المتکلمین الاعلی هذه الحرکة الاینیة وهی المتبادرة فی استعمالات اهل اللغة وقد تطلق عند اهل اللغة علی الوضعیة دون الکمیة والکیفیة انتهی وهکذا فی شرح المواقف ویؤید الاطلاقین ماوقع فی شرح الصحائف من ان الحرکة فی العرف العام انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر او انتقال اجزائه کمافی حرکة الرحی انتهی.»[4] درفرهنگ نظام نیز مذکور است: حرکت انتقال جسم ازمکانی بمکان دیگر یا

۱- فصل اول ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

۲- مقالهٔ اول ازفن سوم مقاصد الفلاسفه ص ۲۳۵

۳- قسمت طبیعیات المعتبرج ۲ ص۳۰

۴- فصل الکاف از کشاف اصطلاحات الفنون ص ۳۶۹

انتقال اجزاء جسم ازمکانی بمکان دیگر است مثل انتقال اجزاء سنگ آسیاد رحرکت
بنا بر تفسیر مذکور میتوان گفت معنی لغوی حرکت عامتر از معنی حرکت
در اصطلاح متکلمین است برای آنکه حرکت د راصطلاح آنان بمقولهٔ «این» اختصاص
دارد و در مقولهٔ «وضع» که انتقال اجزاء جسم است موجود نیست چنانکه همین
نسبت عام وخاص در استعمال حکما واهل لغت نیز موجود میباشد زیرا حرکت در
اصطلاح فلاسفه چنانکه خواهد آمد بیرون آمدن تدریجی شیئی از قوه بفعل است و
این مفهوم علاوه بر انتقال جسم یا اجزاء جسم از مکانی بمکان دیگر حرکت در
کیف وحرکت درکم را نیز شامل است و بدیهی است که حرکت درعرف عام و
اصطلاح اهل لغت هرگز چنین عمومی را نخواهد داشت.

حرکت دوری حرکتی است که ازگردیدن بهم رسد مانند چرخ زدن صوفیان
درسماع وهرچه بدان ماند. حرکت مذبوحی کنایه ازحرکت اندك وبی فایده است.

فصل دوم

در بیان تعریف منقول از بعض فلاسفهٔ قدیم و بررسی آن

بعضی از فلاسفهٔ قدیم حرکت را به بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه بفعل تعریف کرده‌اند با اینکه تعریف مذکورچنانکه خواهدآمد مورد انتقاد ارسطو واقع شده است معذلک این تفسیر، روشن ترین تعریف‌است که برای بیان ماهیت‌حرکت پیشنهاد شده است. بهمین جهت گروهی از محققین‌دانشمندان اسلامی بدرستی و محکمی آن اذعان و اعتراف کرده‌اند.

شرح تعریف مذکور

حکما برای بیان قیود وشرح اجزاء این‌تعریف میگویند موجودات باعتبارقوه و فعل بردو قسمند. نوع اول موجوداتی‌که ازتمام جهات فعلیت‌دارند وهیچ‌قسم. شأنیت واستعداد برای حصول کمالات درآنها راه ندارد مانند ذات واجب تعالی. در برابر این قسم موجود، محال است‌که موجودی از تمام جهات بالقوه باشد و اصلاً ذاتی بالفعل برای آن نباشد. هیولای‌نخستین بااینکه درنزدفلاسفه‌قوهٔ محض واستعداد صرف است ومیتواند در ضمن هر صورتی موجود گردد ولیکن از آن روکه نفس قوه است فعلیت دارد. فلاسفهٔ اسلامی در تألیفات خود بعدم امکان این‌قسم ازموجود تصریح کرده‌اند. ابن‌سینا درشفا دربیان اقسام‌موجود گوید: «ویستحیل ان یکون شیئی من الاشیأ‌بالقوة‌من کل جهة‌لاذات‌له‌بالفعل‌البتة.»[۱]. ابوالبرکات بغدادی درالمعتبر گوید: «ولایکون فی‌الموجودات ماهوبالقوة‌فی کل جهة ولاذات له بالفعل.»[۲]. فخررازی باستناع این نوع ازموجوداستدلال کرده، و درمباحث المشرقیه گوید: «اعلم‌ان‌الموجود یستحیل ان‌یکون بالقوة من کل‌وجه‌والالکان‌فی

۱- مقالهٔ دوم از طبیعیات شفا ص ۳۴

۲- المعتبر ج ۲ ص ۲۸

وجوده ایضا بالقوة ولکان فی کونه بالقوة ایضا بالقوة فتکون القوة حاصلة وغیر حاصلة وذلک محال .» (۱)

نوع دیگر موجوداتی که بملاحظهٔ کمالات حاصله وعدم آن ازجهاتی فعلیت دارند وازجهت دیگر در مرتبهٔ استعداد وقوه میباشند . بدیهی است هرچیزی که استعداد حصول کمالی را دارد میتواند ازقوه بفعل آید زیرا اگربفعل آمدن کمالی ممتنع باشد معلوم میشود که در آغاز آن موجود قوهٔ آن کمال را نداشته است .

بفعل آمدن کمال مطلقا حرکت نیست

باید دانست که بفعل آمدن کمال درنزد فلاسفهٔ قدیم عامتر از معنای حرکت است وبهمین جهت بر تمام مقولات عارض میشود وهیچ مقوله‌ای نیست که از قوه بفعل نیاید مانند سیاه شدن سفید درمقولهٔ کیف وپدرشدن شخص بی فرزند درمقولهٔ مضاف وگیاه شدن تخم درمقولهٔ کم وفرداشدن امروزدر مقولهٔ متی وبرخاستن شخص نشسته در مقولهٔ وضع وبالا رفتن ازپائین درمقولهٔ مکان وانسان شدن نطفه درمقولهٔ جوهرو همچنین درفعل و انفعال وجده که در همهٔ این مثالها جزء دوم فعلیت دارد وجزء اول قوه است .

نتیجه آنکه بفعل آمدن کمال بردونوع است گاهی دفعی است وزمانی تدریجی میباشد و آنچه قدما در استعمال لفظ حرکت بر آن اتفاق کرده‌اند آنست که قوه تدریجاً بفعل آید وتحقق این معنی درهمهٔ مقولات ممکن نیست و گفتاری که دربیان انواع حرکت ترتیب داده شده است معلوم خواهد شد که بفعل آمدن تدریجی در چه مقوله‌ای ممکن است ودرکدام مقوله امکان پذیر نیست . ابن سینا درمقام تفسیر حرکت بمذهب قدما وبیان اخص بودن آن از معنی بیرون آمدن شیئی از قوه بفعل درشفا گوید : «والخروج الی الفعل عن القوة قدیکون دفعة وقدیکون لا دفعة وهواعم من الامرین جمیعاً وهوبما هواعم امر یعرض لجمیع المقولات .. تا آنجا که گوید .. لکن المعنی المتصالح علیه عندالقدماء فی استعمال لفظ الحرکة لیس مایشترک فیه جمیع اصناف هذه الخروجات عن القوة الی الفعل بل ما کان خروجا لادفعة بل متدرجاً

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۴۷

وهذا لیس یتأتی الافی مقولات معدودة .»[۱].

عقیدهٔ اکثر فلاسفه

گرچه همهٔ فلاسفه در پذیرفتن این تعریف با قدما هم‌عقیده نیستندوچنانکه بیان خواهد شد ارسطو از جهت در برداشتن تعریف مذکوربردوروبعضی ازحکمای اسلامی مانند کندی وپیروان فرقهٔ اسماعیلیه برای معتبر ندانستن معنی تدریج ومفهوم اندك اندك را در حقیقت معنی حرکت ، بر این تعریف انتقاد کرده‌اند لیکن بابررسی اقوال ومطالعهٔ عقاید جمهور حکما میتوان گفت حرکت دراصطلاح اکثرفلاسفهٔ قدیم ومشهور در نزد حکمای اسلامی عبارت از : حصول یا حدوث یا خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است . بعضی از دانشمندان اسلامی بعد از اعتراف بصحت و جزالت این تعریف و دفع انتقاد ارسطو گفته‌اند تعریف مذکور ظاهرترین تفسیری است که برای بیان ماهیت حرکت میتوان آورد .

بنابراین تفسیر، حرکت درموجوداتی امکان خواهد داشت که دارای کمالات شأنی باشند تا رفته رفته آن کمالات بسبب حرکت درآنها فعلیت یابد. امّاموجودات مجرد از ماده که هیچگونه حالت منتظره‌ای درآنها نیست و تمام استعداد ذاتی و کمالات شأنی در آنها بالفعل حاصل است ، وجود حرکت در این قسم ازموجود ناممکن بلکه غیر متصوراست چنانکه بهمنیار درفصل دوازدهم ازمقالهٔ دوم التحصیل گوید : «ومالیس فیه معنی ما بالقوة لم یتحرك اصلااذ کل طالب للحرکة تطلب شیئا لم یحصل له بعد فلایصح ان یکون المجرد عن المادة یطلب بالحرکة امراوایضا فان الحرکة امرطارعلی الشیئی فیجب ان یکون فی الشیئی الذی یعرض له الحرکة معنی ما بالقوة بل کل مایطرء علیه امر فلا بدمن ان یکون فیه معنی ما بالقوة علی مانبینه فبین من هذه الوجوه ان المفارق لا یعرض له الحرکة فیجب ان یکون الحرکة موجودة فی شیئی مرکب مما بالقوة ومما بالفعل وهذا هوالجسم .»[۲].

۱ـ فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۴

۱ـ فصل دوازدهم از مقالهٔ دوم التحصیل بهمنیار ص ۱۱۵

عقیدهٔ ارسطو

ارسطو نخستین فیلسوفی است که برتعریف قدما انتقاد نمود و برای دوری بودن تعریف مذکور از آن عدول کرده است. ابن‌سینا و اکثر فلاسفهٔ اسلامی بپیروی از ارسطو برای در بر داشتن این تعریف ونظائر آن بر کلمهٔ تدریج و یا لادفعه و یا زمان از آن احترازنموده وآنرادوری معرفی کرده‌اندومیگویند هیچیک از کلمات زمان‌وتدریج ولا دفعه نباید در تعریف حرکت آورده شود برای آنکه شناختن معنی هریک از این الفاظ وآمدن مفاهیم آنها بذهن فرع دانستن معنی حرکت‌است‌چنانکه حکمازمان را بمقدار حرکت تفسیر نموده‌اند و در تعریف تدریج میگویند تدریج عبارت ازواقع شدن چیزی در آنی بعد از «آن» دیگر است‌و«آن» طرف زمان است وزمان هم‌مقدار حرکت میباشد وامر دفعی بواقع شدن در «آن» تحدید شده است که بعد ازدریافتن معنای زمان مفهوم آن بذهن میاید. بنا بر این دانستن معنی هریک از تدریج و زمان ولادفعه چنانکه گفته شد بشناختن معنی حرکت‌محتاج است. حال هرگاه یکی از این الفاظ را در تحدید حرکت جزء تعریف بیاوریم و در تفسیر حرکت بگوئیم حرکت بیرون آمدن تدریجی شیئی از قوه بفعل است یا حرکت آنست که شیئی لادفعه از قوه بفعل آید یا حرکت بیرون آمدن از قوه بفعل در زمان یابنحوپیوسته است. همهٔ این تعاریف دوری و نا درست خواهند بود بهمین جهت معلم اول از تعریف قدما عدول کرده و برای بیان ماهیت حرکت تعریف دیگری پیشنهاد نموده است.

عقیدهٔ ابن‌سینا

ابن‌سینا در تألیفات فلسفی بمتابعت از ارسطو بنادرستی تعریف قدما تصریح کرده وآنرا دوری معرفی نموده است چنانکه در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا گوید: «ولولا ان‌الزمان ممانضطرفی تحدیده الی ان یؤخذالحرکة فی‌حده‌وان الاتصال والتدریج قدیؤ خذالزمان فی حد هما والدفع ایضافانها قدیؤخذ الآن فی حدها فیقال هوما یکون فی آن والآن یؤخذالزمان فی حده‌لانه‌طرفه‌والحرکة یؤخذ

الزمان فی حدها لیسهل علینا ان نقول الحرکة خروج عن القوة الی الفعل فی الزمان اوعلی الاتصال اولا دفعة لکن جمیع هذه الرسوم یتضمن بیانا دوریا خفیا فاضطرمفیدنا هذه الصناعة الی ان سلک ذلک نهجا آخر.» (۱) یعنی درمقام تعریف حرکت آسان بود بگوئیم عبارتست ازقوه بفعل آمدن در زمان یا بروجه پیوستگی یا بطور غیر دفعی ولکن زمان را چون بخواهیم تحدید کنیم ناچار باید حرکت رابمیان بیاوریم درحد پیوستگی وتدریج هم ناچار زمان داخل میشود وهمچنین است حال امردفعی یعنی درحد او «آن» داخل است چه میگویند دفعی امری است که در«آن» واقع میشود پس در تحدید او هم زمان داخل است در صورتی که زمان درحد حرکت هم دخیل است بنابراین اگر تعریف حرکت رابعبارتی که گفتیم بنمائیم همۀ تعریفات بطور خفی دوری میشود باین واسطه معلم ما دراین علم مجبور شده است دراین باب طریق دیگری اختیارکند.» (۲).

عقیدۀ ابوالبرکات

جمعی از دانشمندان اسلامی انتقاد ارسطو را بر تعریف قدما وارد ندانسته و بهمین جهت درصدد برآمده‌اند که بطریقی آنرا پاسخ گویند چنانکه ابوالبرکات بغدادی در المعتبر بعد ازبیان انواع بیرون آمدن ازقوه بفعل وشرح تعریف قدما باین عبارت: «الاشیاء تکون بالقوة وتکون بالفعل وما بالقوة هوالذی یخرج الی الفعل والخارج من القوة الی الفعل قدیخرج فی زمان ویسمی متحرکا و خروجه ذلک یسمی حرکة وقد یخرج لافی زمان بل دفعة فلایسمی خروج ذلک حرکة بل خروجا و تغییرا فیخص بأسم الحرکة الخروج والتغییر الذی یکون فی زمان.» (۳) بااینکه خود بظهوراین تعریف اعتراف کرده وبدرستی آن اذعان دارد معذلک بدوری بودن آن اشاره نموده وهمین امررا موجب اعراض ارسطو وپیروان او از تعریف قدما ذکر کرده است چنانکه

۱- فصل اول از مقالۀ دوم طبیعیات شفا ص ۳۴ و ۳۵

۲- ترجمۀ فن سماع طبیعی شفا ص ۱۰۲

۱- المعتبر ج ۲ ص ۲۹

گوید : «وقیل ان الزمان یعرف حیث تعرف الحرکة علی مایأتی ذکره فکیف تعرف الحرکة بالزمان فعدل عن هذا التعریف البین الی تعریف یحتاج الی ایضاح و بیان الحرکة اعرف منه.» (۱). ابوالبرکات بغدادی با پیشنهاد دوقسم ادراک دورستوهم در تعریف قدما را پاسخ داده است. خلاصهٔ پاسخ او از ایراد مذکور آنست که گوید شناسائی وعلم بحقایق موجودات بردونوع است گاهی علم باشیاء دانشی است اجمالی و معرفتی است سطحی چنانکه همهٔ مردم اجمالاً میدانند که معنی زمان چیست وکم وبیش بمفهوم حرکت آشنائی دارند. کیست که معنی روز وشب را درک نکند ویا میان زمان گذشته وآینده وحال فرق نگذارد ولازمهٔ این شناسائی اجمالی آن نیست که ماهیت زمان بجنس وفصل بذهن بیاید وشخص حقیقت زمان را بحد تام دریافته باشد ونوع دیگر از معرفت موجودات دریافتی است بحقیقت ماهیت آنها وعلمی است تفصیلی بر طبق قوانین استدلال. بعقیدهٔ ابوالبرکات باید اعتراف کرد که معرفت سطحی وشناسائی اجمالی زمان ازمعرفت تفصیلی حرکت روشنتراست. بنابراین جائز خواهد بود زمان شناخته شده بمعرفت اجمالی در تعریف تفصیلی حرکت آورده شود وبعد از آنکه ماهیت حرکت بجنس وفصل شناخته شد وفاعل وموضوع آن معلوم گردید وقتی خواستیم ماهیت زمان رابحد منطقی تحدید نمائیم مانعی نخواهد داشت حرکت شناخته شده بمعرفت تفصیلی را وسیلهٔ شناسائی زمان قرارداده وازاین طریق هم بماهیت و حقیقت زمان آگاه گردیم او در المعتبر در مقام پاسخ بانتقاد ارسطو اینطور تحقیق کرده است : «واقول ان الأشیا علی ماقیل غیر مرة قد تعرف معرفة اولیة ناقصة مجملة وغیر تامة ولا مستقصاة کما یعرف الجمهور من حال الحرکة والزمان فما من احد لا یعرفهما معرفة مجملة غیر مفصلة ویعد الأیام واللیالی ویعرف الزمان ماضیه ومستقبله وان لم یعرفه معرفة تامة حکمیة وهل هو جوهر او عرض او ما علته وما موضوعه وما مبدئه وما غایته فالزمان بهذه المعرفة العامیة اعرف من الحرکة فی التعریف الخاصی التام العلمی والحرکة فی المعرفة العلمیة التامة اعرف من الزمان بتلک المعرفة فلابأس

۱- المعتبر ج ۲ ص ۲۹

ان یوجدالزمان بمعرفته الا؟ ولی العامیة جزء حدداخل فی شرح اسم الحرکةوتعریفها علی طریق التحدید فاذا تمت المعرفة بالحرکة بماهیتها ولمیتها وفاعلها وموضوعها عرف بهاالزمان تعریفا خفیا... الخ.» (۱)

عقیدهٔ سهروردی

شیخ اشراق با اینکه در مقام شرح اجناس عالی‌وذکرانواع مقولات حرکت را مقولهٔ جداگانه‌ای قرار داده و روش تازه‌ای برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است معذلک تعریف قدما را پذیرفته وعقیده دارد که بهیچوجه انتقاد ارسطو بر تعریف قدما وارد نیست. او در المطارحات نخستین تعریفی که برای بیان‌ماهیت حرکت ذکر کرده تعریف قدما است چنانکه در آغازفصل اول ازمشرع سوم گوید: «فصل فی مطارحات علی‌الحرکة قد عرفت ان الحرکة خروج‌الشیئی من‌القوة الی الفعل لادفعة.» (۲)

شیخ اشراق دراین کتاب بعد ازبیان‌ایراددوردرتعریف‌قدمامانند ابوالبرکات بغدادی در پاسخ آن گوید معنی دفعه و تدریج ولادفعه به‌حس‌نزدیک است بدین جهت ما در تفسیر مفاهیم این الفاظ حاجت به تحدیدمنطقی‌وتعریف بجنس وفصل نخواهیم داشت،وبرای اینکه معنای یکباره و پیوسته واندك اندك ونظائرآن‌بدون واسطه بذهن می‌آیند و تصور آنها بدیهی است اشکالی ندارد که کلمات مذکوردر حد حرکت آورده شوند. وبعد از شناختن‌ماهیت حرکت به‌جنس‌وفصل زمان‌بمقدار حرکت و «آن» بطرف زمان تحدید شود.

عقیدهٔ فخررازی

فخررازی درمقام تحدید حرکت،تعریف قدما را پذیرفته ومانند شیخ اشراق آنرا برای بیان ماهیت حرکت کافی دانسته است چنانکه درفصل اول ازفن پنجم مباحث المشرقیه گوید: «وحقیقة الحرکة هی الحدوث اوالحصول اوالخروج من

۱- المعتبرج ۲ ص ۲۹-۳۰

۲- فصل اول از مشرع سوم المطارحات ص ۱۳۵

القوة الی الفعل یسیرا یسیرا او بالتدریج اودفعةوکل هذه العبارات صالحة لافادة هذاالغرض.» (۱). او در این کتاب بعد ازبیان وقوع دوردرتعریف قدما وشرح انتقاد ارسطو جواب شیخ اشراق را ذکر کرده و بدرستی وصحت آن اعتراف نموده است چنانکه گوید: «واجاب بعض الفضلاء عن ذلک فقال تصور حقیقة الدفعة واللادفعة والتدریج کل ذلک تصورات اولیة لاعانة الحس علیها فانها تعلم ان هذه الأمور انما تعرف بسبب الآن والزمان فذلک هوالمحتاج الی البرهان ومن الجائز ان تعرف حقیقة الحرکة بهذا الامورثم تجعل الحرکة معرفةللزمان والآن الذین هما سببا هذه الأمور الأولیة التصور وحینئذ لا یلزم الدور وهذا جواب حسن.» (۲)

عقیدهٔ قطب‌الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی در مقام بیان ماهیت حرکت بپیروی از شیخ اشراق تعریف قدما را پذیرفته و انتقاد ارسطو را دفع کرده است چنانکه در مقالهٔ هفتم از فن دوم از جملهٔ دوم درة التاج که درفلسفهٔ اولی است در بیان ماهیت حرکت گوید: «بهترین چیزی کی بآن تعریف ماهیت حرکت کرده‌اند آنست کی: حرکت خروج شیئی است از قوه بفعل لادفعه. ودیگر آنک حرکت هیئتی است کی ثبات آن لذاته ممتنع است ولا دفعه زمان نیست والا تعریف حرکت بزمان بودی که معرف است بحرکت و دور لازم آمدی بل کی اوامری است کی زمان لازم اوست وتصور دفعه ولا دفعه بدیهی است.» (۳) وچنانکه بیان خواهیم کرد مأخذ اصلی تعریف دوم که قطب الدین آنرا به بهترین تعریف توصیف کرده است از شیخ اشراق سهروردی است.

عقیدهٔ تفتازانی

تفتازانی درشرح المقاصد درمقام تفسیرحرکت بمذهب حکما تعریف قدما راآورده و انتقاد ارسطورابجواب شیخ اشراق پاسخ گفته است چنانکه گوید: «قیل الحرکة الخروج

۱- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج-۱ ص ۵۴۷

۲- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج-۱ ص ۵۴۸

۳- مقالهٔ هفتم از فن دوم از جملهٔ دوم درة التاج ص۹۷

من القوة الی الفعل علی التدریج اویسیرا یسیرا اولا دفعة ومبناه علی ان تصور هذه المعانی التی حاصلها الاتصال الغیرالقار بدیهی لا یتوقف علی تصورالزمان الموقوف علی تصور الحرکة لیلزم الدور.» (۱)

عقیدهٔ جرجانی

میر سید شریف جرجانی درشرح برحکمت العین درمقام تفسیرحرکت بعدازنقل اعتراض معلم اول ازشرح ملخص جواب شیخ اشراق راذکر کرده ودراین باره میگوید: معنی دفعه ولادفعه و اندك اندك دارای دو اعتبار است. این مفاهیم بحسب وجود معلول زمان و «آن» اند ولکن در تصور، چون معانی آنها بی واسطه بذهن میآید ثابت ومقدم برزمان است. بنابراین مانعی نخواهد داشت که کلمات مذکور باعتبار وجود ذهنی و تصور وسیلهٔ شناسائی حرکت واقع شوند و بعد از شناختن حرکت بجنس و فصل ماهیت زمان بمقدار حرکت وماهیت «آن» بطرف زمان تحدید گردد. باین ترتیب باملاحظهٔ دو جهت، تصور و وجود، دورمتوهم درتعریف قدما برطرف خواهد شد. میرسید شریف در پاسخ انتقاد مذکورگوید: «اجیب بان تصورحقیقة الدفعة واللادفعة و تصور یسیرا یسیرا و تصورالتدریج تصورات اولیة لاعانة الحس علیها والان والزمان سببا لهذه الامورفی الوجود لافی التصور فلایلزم الدور.» (۲).

عقیدهٔ ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی در مقام پاسخ از ایراد دوردر تعریف قدمادر فصل مربوط بحرکت و سکون از مباحث امور عامهٔ اسفارعین عبارت مباحث المشرقیه را باکمی تصرف ذکر نموده و مأخذ جواب مذکور را چنین بیان کرده است: «هذاالجواب مما ذکره صاحب المطارحات و استحسنه الامام الرازی فی المباحث المشرقیه ولکن المتقدسین لم یلتفتوا الی هذا التعریف لاشتماله علی دور خفی....» (۳)

۱- فصل چهارم از مقصد سوم درضمن مقولهٔ «این» ص ۲۵۹

۲- شرح حکمت العین صفحه ۲۹

۳- امورعامهٔ اسفار فصل مربوط به بیان حرکت وسکون ص ۲۱٤

انتقاد فخررازی

فخررازی با اینکه تعریف قدما را پذیرفته و مانند شیخ اشراق ایراد ارسطو را وارد ندانسته معذلک بیرون آمدن تدریجی ازقوه بفعل راموردتردیدقرارداده ومیگوید حکما حصول تدریجی اشیاء را باتفاق قبول کرده‌اند ولیکن بعقیدهٔ او این مسئله از نظر علمی جای بحث و تحقیق است و باید بررسی نمود که آیا بیرون آمدن از قوه بفعل اندك اندك را میتوان تعقل کردیا هرچه ازقوه بفعل میآید یکباره ودفعی است چنانکه گوید : «واعلم ان البحث المهم فی هذا الموضوع بیان انه هل یعقل ان یکون للشیئی الواحد خروج من القوة الی الفعل علی التدریج فان هذا متفق علیه بین الحکماء ولی فیه شک.» (۱)

او در مباحث المشرقیه و شرح برعیون الحکمه حصول تدریجی اشیاء راتشکیک نموده و بر عدم امکان تحقق آن چنین استدلال کرده است : همیشه کاهش چیزی از چیزی یا افزایش چیزی بر چیزی سبب دگرگونی اشیاء و علت تغییر است. و تبدیل احوال جز این تصور دیگری نداردحال هرگاه‌فرض کنیم علت تغییرافزایش چیزی بر چیز دیگر باشد مسلماً در متغیر چیز تازه‌ای بوجود آمده است که پیش از آن‌نبوده و برای این موجود حادث آغازی است و وجود او در آغازحدوث‌ازدوحال بیرون نیست یا بتمامی وجود مییابد یا چیزی از او باقی است. هرگاه درآغازوجود حادث مفروض تماماً موجود گردد و چیزی از او بحالت‌قوه‌باقی‌نباشدبدیهی‌است که چنین موجودی‌یکباره حادث شده است و در تحقق آن نمیتوان معنای اندك اندك و حصول تدریجی را تصور نمود و اگر چنین فرض کنیم که موجود حادث‌درابتداء حدوث یکباره بتمامی وجود نیافته و چیزی دراوبحالت استعداد باقی است. بنابراین تقدیر آنچه هنوز وجودنیافته و درمرحلهٔ قوه است عین موجود فعلی‌نیست‌زیرامحال است بر یك چیز دو وصف متناقض وجود وعدم‌صدق کند و موجودعین‌معدوم‌باشد پس بناچار باید اعتراف کرد موجود فعلی که تازه حادث شده‌غیر ازموجودی است

۱- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج ۱ ص ٥٤۹

که هستی آن در انتظار است بنابرین در دگرگونی اشیاء نمیتوان چیزی تصور کرد که بتدریج حادث گردد چرا ممکن است افراد زیادی در آنات پی در پی اندك اندك بوجود آیند.

بیان کوتاه او در اقامهٔ برهان برعدم امکان حصول تدریجی این است که خود گوید: «فالحاصل ان الشی الاحدی الذات یمتنع ان یکون له حصول الا دفعة نعم الشی الذی له اجزاء کثیرة امکن ان حصوله علی التدریج علی معنی ان کل واحدة من تلك الأفراد الحقیقیة انما یحصل فی حین بعد حین حصول الاخر و اما علی التحقیق فکل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و کلما لم یحدث و هو بتمامه معدوم فهذا ما عندی فی هذا الموضع.» (۱)

پاسخ بهمنیار

برخلاف ادعای فخررازی که گفته است: «فان هذا متفق علیه بین الحکماء ولی فیه شك.»(۲) ایراد مذکور از قدما است چنانکه بهمنیار بعد از نقل انتقاد بعدم امکان حصول تدریجی درخارج در مقام پاسخ و ابطال مذهب آنان گوید حرکت در نزد حکما بدو معنی آمده است یکی حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی و حرکت باین معنی تا وقتیکه جسم در حرکت است همیشه در خارج موجود میباشد و معنی دیگر امر ممتد پیوسته از مبدء تا منتهی که موجودی است عقلی و درخارج ازذهن وجود ندارد زیرا متحرك تا وقتی بمقصد نرسد حرکت باین معنی موجود نخواهدشد و همین که بمقصد رسید حصول تدریجی پایان یافته و حرکت قطع میشود فلاسفه معنی اول را حرکت توسطیه و معنی دوم را حرکت قطعیه نامیده‌اند. بعقیدهٔ بهمنیار احتجاج مذکور بهیچوجه ناظر منع وجود حرکت توسطیه و حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی نیست باین استدلال فقط وجود امر ممتد پیوسته از مبدء تا منتهی مورد تردید و انکار واقع خواهد شد که بمذهب جمهور واقعیت خارجی ندارد. ملاصدرا در اسفار در ذیل عنوان «عقدة وحل» بعد از نقل انتقاد فخررازی پاسخ بهمنیار را

---

۱ و ۲ - فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه - ج ۱ ص ۵۵۰ و ۵۴۹

آورده است چنانکه گوید: «واقول ان بهمنیار ذکر هذا الشبهة ناقلا ایاها عمن سبقه من الأقدمین وابطلها بانها انما تنفی وجود الحرکة بمعنی القطع وهی غیر موجودة فی الأعیان والموجود من الحرکة انما هوالتوسط المذکور وهو لیس الا امراً سیالا لایکون متقضیا ولاحقا.» (۱)

عقیدهٔ میرداماد

ملاصدرا بعد از پاسخ بهمنیار در اسفار میگوید جمهور متأخرین جواب بهمنیار را قبول کرده‌اند ودر تألیفات فلسفی بهمین طریق استدلال بعدم امکان حصول تدریجی را پاسخ داده‌اند ولیکن میرداماد استاد ملاصدرا جواب بهمنیار را برای دفع احتجاج مذکور کافی ندانسته و در مقام انتقاد بر پاسخ بهمنیار می گوید. کسانی که وجود حرکت قطعیه را در خارج انکار کرده‌اند معذلک عقیده دارند که حرکت توسطیه یک امر پیوستهٔ تدریجی را درذهن رسم میکند واحتجاج بعدم امکان حصول تدریجی چنانکه بیان گردید بر فرض صحت و تمامیت اثبات می کند که وجود هرچیزیکباره و دفعی است و بطور کلی تعقل حصول تدریجی و تصور آن چه در وهم وچه درخارج امکان پذیر نیست بنابراین بعقیدهٔ میرداماد برای دفع شبههٔ مذکور لازم است روش دیگری اختیار کرد واز طریق دیگر باین احتجاج پاسخ داد چنانکه ملاصدرا در اسفار گوید: «جمهور المتأخرین سلکوا هذا المنهج زاعمین انه منهج الحکمة الاسولانا و سیدنا الأستاذ دام ظله العالی حیث افاد ان النافین .. الخ.» (۲)

میرداماد در قبسات و بمتابعت از او ملاصدرا دراسفار درپاسخ از عدم امکان حصول تدریجی میگویند زمان و حرکت و نظائر آن ازموزغیر قار که تدریجاً حادث میشوند برای عدم ثبات و نداشتن قرار وجود ضعیفی دارند و بهمین جهت برخلاف موجودات قار وجود هر جزئی از آنها با عدم جزء دیگر سازگار است. گذشته از این انتقال از مکانی بمکان دیگر نوعی از حرکت است ووجود آن درخارج بدیهی است وبادراک حسی احساس میشود پس چگونه ممکن است باعتماد احتجاج مذکور وجود حرکت را مطلقاً در خارج منع کرد.

۱و۲ امور عامهٔ اسفار فصل اول مربوط به بیان حرکت و سکون صفحه ۲۱۵.

برای آنکه بخوبی از بی پایه بودن ایراد فخررازی آگاه شویم توجه باین اصل لازم است و باید دانست که زمان و «آن» هردو ظرف وجود اشیائند با این تفاوت که گاهی ممکن است چیزی در «آن» موجود شود و در زمان نباشد مانند کون وفساد و مماسه ولامماسه ونظائر آن که یکباره و دفعةً موجود میشوند و گاهی بعکس امکان دارد که زمان ظرف وجود چیزی باشد که آن چیز ممکن نیست در «آن» موجود گردد چنانکه زمان ظرف وجود حرکت واجزاء حرکت است ومحال است که حرکت یا جزئی از آن در «آن» واقع شوند، چرا ظرف وجود نهایت حرکت «آن» است و بدیهی است که طرف حرکت و نهایت آن خارج از معنی حرکت است. میرداماد درقبسات دربیان حرکت قطعیه وتوسطیه باین حقیقت تصریح کرده است چنانکه بعد از تفسیر حرکت توسطیه گوید: با توجه باین اصل که ظرف وجود حرکت وحصول تدریجی اشیاء زمان است نه «آن» ایراد مذکور برطرف میشود زیرا یک چیز ممکن است درظرف زمان تدریجاً از قوه بفعل آید وحصول تدریجی که در زمان واقع است ضرری بوحدت متحرك نخواهد داشت تباهی حرکت یا وحدت متحرك در وقتی است که ظرف وجود حرکت «آن» باشد که در این صورت یکی از این دو حقیقت را باید انکار کرد وحدت امر پیوسته یا حرکت یعنی حصول تدریجی اشیاء چنانکه میرداماد درقبسات گفته است: «لا یصح ان یتوهم آن مفروض یقال له انه اول الوجود وابتداء الحصول علی خلاف الأمر فی الموجودات الدفعیة.» (۱) و در همین کتاب در مقام تعریف حرکت قطعیه وشرح ظرف حصول آن میگوید: «هی تدریجیة الوجود غیر قارة الأجزاء انما وعاء هویتها و ظرف حصولها الزمان.» (۲)

ملاصدرا در اسفار بعد از انتقاد برپاسخ بهمنیار درمقام جواب ازاحتجاج بعدم امکان حصول تدریجی میگوید: «فالحری قلع اساس الأشکال وتخریب بنائه بافشاء وجه الغلط فیه ذلك غیر معسر علی من وفق له بل تیسر لمن خلق له فان وجود الشیئی بتمامه فی الان غیر وجوده فی الزمان اذ قد یکون للشیئی وجود فی الزمان ولیس

۱و۲ - قبسات ص ۱۳۹

وجوده ولا وجود جزء منه فی الان بل وجود نهایة منه و نهایةالشیئی خارجة عنه لانه عدمه و انقطاعه و وحدة الشیئی لا یأبی ذلک اصلا لان الحرکة والزمان و مایجری مجریهما من الامور الضعیفة الوجود التی وجود کل جزء منها یجامع عدم غیره والتدریج فی الحدوث لاینافی وجود الشیئی الممتد الواحد بتمامه فی مجموع الزمان الذی هو ایضا متصل واحد شخصی فی نفسه بل انما ینافی وجوده بتمامه اووجود بعض منه فی الان ثم لایلزم ان یکون لکل حادث ابتداء آنی یوجد هواو جزء منه فی ذلک الان.» [۱].

مأخذ اشتباه

مأخذ اشتباه در احتجاج بعدم امکان حصول تدریجی چنانکه میرداماد درقبسات تحقیق نموده وملاصدرا هم در اسفار نظریهٔ استاد را تائید وبتفصیل بیان کرده است آن است که کلمهٔ ابتدا مشترک لفظی است ودر اصطلاح حکما بدومعنی آمده است یکی بمعنی طرف و نهایت ودیگر بمعنی «آن» که طرف زمان است وتوهم بعدم امکان حصول تدریجی از آنجا پیداه شده است که انتقاد کننده در احتجاج مذکور از کلمهٔ ابتدا معنی دوم یعنی طرف زمان را قصد نموده و در استدلال بعدم امکان حصول تدریجی خواسته است حرکت وحصول تدریجی را در ظرف «آن» قرار دهد و چون ممکن نیست یک چیز تدریجاً در «آن» موجود گردد وفقط موجودات قارواموزثابت اند که یکباره حادث میشوند بدین جهت ناچارشد حصول تدریجی را ناممکن بداند ومعتقد شود که وجود هرچیز درظرف «آن» است وآنهم یکباره ودفعی است وحصول تدریجی واقعیت خارجی ندارد اما همانطوری که در پاسخ میرداماد بیان گردید ظرف حرکت و حصول تدریجی، زمان است نه «آن» و یک چیز ممکن است درظرف زمان تدریجاً از قوه بفعل آید واحتجاج کننده هرگاه از کلمهٔ ابتدادر استدلال بعدم امکان حصول تدریجی معنی اول را قصد میکرد بهیچوجه دچار این اشتباه نمیشد زیرا ظرف وجود طرف حرکت «آن» است وطرف حرکت و نهایت آن خارج از معنی حرکت میباشد ومانعی ندارد که یکباره ودفعةً حادث گردد. ملاصدرا مأخذاشتباه را دراحتجاج مذکور

۱- فصل اول مربوط بحرکت و سکون امور عامهٔ اسفار ص ۲۱۶

چنین بیان کرده است : «وهذاالغلط انما نشاء من اشتراك لفظ الابتداء بين المعنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قديطلق على طرف الشيئى و نهايته وقد يطلق على الان الذى يوجد فيه الشيئى الدفعى المستمرالذات اولا والحركة ليست ممايوجددفعة ثم يستمر فليس لها آن اول الحدوث ولالجزء منها لان جزءالحركة ايضاحركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها.» (۱) .

فصل سوم

در بیان تعریف فیثاغورس و بررسی آن

بعضی از حکمای اسلامی در بیان ماهیت حرکت تعریفی به‌فیثاغورس نسبت داده‌اند و میگویند فیثاغورس حرکت رابمطلق غیریت ودگربودن تفسیر کرده‌است، این تعریف بر فرض درست بودن مفاد آن مانند تعریف افلاطون چنانکه خواهد آمد عمومیت دارد و تمام انواع تغییر واقسام دگرگونی‌هاراشامل است. فخررازی در مباحث‌المشرقیه تعریف فیثاغورس را چنین بیان کرده است : «و امافیثاغورس فانها رسمها بالغيرية ولعلها اشارة الى ان حالها فى‌صفة من الصفات يكون فى كل آن مغائراً لحالها قبل ذلك الان و بعده.» (۲)

بحسب ظاهر تعریف‌فیثاغورس باهیچیک ازتعریفهائی که برای حرکت‌شده است مطابقت ندارد و حرکت در اجسام گرچه باعث دگر بودن احوال است ولی هر دگربودنی در عالم حرکت نیست زیرا موجودات وقتی بایکدیگر مقایسه شوند وصف دگربودن برهمهٔ آنها صدق میکند و میتوان گفت هرجسمی غیرجسم دیگراست با اینکه لازم نیست هر غیری متحرك باشد. بعضی درمقام پاسخ ازانتقاد مذکور گفته‌اند چون حرکت سبب دگرگونی وبدل‌شدن احوال است‌فیثاغورس درتعریف بجای سبب یعنی حرکت مسبب یعنی دگربودن‌وغیریت را آورده‌است. بدیهی است

۱- امور عامهٔ اسفار فصل نخستین مربوط بحرکت وسکون ص ۲۱۷و۲۱۶

۲- فصل اول از فن پنجم مباحث‌المشرقیه ج ۱ ص ۵۴۹

این توجیه دفع اشکال نمیکند و برای لزوم تساوی حد با محدود ، تفسیر حرکت بغیریت درست نیست زیرا چنانکه گفته شد وصف دگربودن ازمعنی حرکت عامتر است و شامل انواع دگربودنی هائی است که در وقت سنجیدن بر اجسام عارض میشود.

ابن سینا در طبیعیات شفا بعدازتفسیرحرکت بمذهب ارسطوتعریف فیثاغورس را جزء تعاریف مردود آورده است. او در این کتاب بعد از نقل تعریف فیثاغورس و بیان توجیه آن بنادرستی تعریف مذکورتصریح کرده‌است چنانکه گوید: «فبعضهم حدها بالغيرية اذا كانت توجب تغيرالحال و افادة تغيرما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون مايوجب افادة الغيرية فهوفى نفسه غيرية فانه ليس كلمايفيد شيئاً يكون هواياه ولو كان الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً ولكن ليس كذلك.» (۱) یعنی بعضی حد حرکت را غیریت گفته‌اند بواسطهٔ اینکه موجب تغییر حال است و آنچه را بود دگرگون میکند اما ندانستند که آنچه غیرت را میدهدواجب نیست که خودش غیریت باشد وهرچه چیزی رامیدهدعین آن چیز نمیشود واگرغیریت حرکت بود هر غیری متحرك بود وحال آنکه چنین نیست. (۲)

پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در تألیفات فلسفی سعی کرده است تادامنهٔ وسعت تعریف فیثاغورش و افلاطون را محدود نموده و آنها را با تعریف قدما و جمهور حکماهم‌آهنگ سازد بدین جهت در بررسی تعریف فیثاغورس اعتراض ابن‌سینا راکه گفته است: «آنچه غیریت را میدهد واجب نیست که خودش غیریت باشد و هرچه چیزی را میدهد عین آن چیز نمیشود و اگر غیریت حرکت بود هرغیری متحرك بود و حال آنکه چنین نیست.» (۳) وارد ندانست و در اسفار درمقام پاسخ ازانتقادابن‌سینا میگوید: این ایراد مبتنی بر آنست که حرکت و تغییر همانطوریکه بحسب مفهوم اختلاف

۱- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

۲و۳- فصل اول از مقالهٔ دوم ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۰۴

دارند در مرتبهٔ ثبوت با هم مختلف و متفاوت باشند ولی حق آنست که حرکت در مرحلهٔ تحقق عین تجدد و نفس تبدل است و بر خلاف گفتهٔ ابن سینا یکی علت و دیگری معلول نیست. چرا بواسطهٔ لزوم اختلاف حد با محدود حرکت بحسب مفهوم با تغییر اختلاف دارد ولیکن تغایر مفهومی حرکت و تغییر بهیچوجه موجب تعدد حقیقی و تکثر وجودی آنها نخواهد شد چنانکه در اسفار بعد از نقل ایراد ابن‌سینا گوید: «اقول ما ذکره الشیخ فی تزییف التعریف الفیثاغورسی من ان الحرکة لیست نفس الغیریة وانما هی مفیدة الغیریة فلیس بذلک اذ الحرکة نفس التجدد والخروج من حالة الی غیره لاما به یتجدد الشیئی و یخرج بل نفس خروج الشیئی عن حاله نفس غیریته لها فی التحقق والثبوت وان تغایرا فی المفهوم وذلک کاف فی الرسوم.» (۱)

عقیدهٔ مؤلف

بعقیدهٔ مؤلف با پذیرفتن این اصل که حرکت عین تجدد و نفس تبدل است ایراد ابن‌سینا برطرف نخواهد شد زیرا با یکی بودن حرکت و تجدد یکی بودن حرکت با غیریت ثابت نمیشود و چنانکه ابن‌سینا در طبیعیات شفا بیان کرده است دگر بودن و غیریت گاه معلول حرکت است و گاه ممکن است بدون حرکت و تغییر تحقق یابد چنانکه در وقت مقایسهٔ ممکنات. با اینکه حرکتی درمیان نیست وصف غیریت بر هر یک از آنها صادق است و هرگاه فیثاغورس بجای کلمهٔ غیریت لفظ تجدد یا تغییر و یا نظائر آن را در تعریف حرکت می‌آورد ممکن بود بتوجیه ملاصدرا اعتماد کرد ولیکن همانطوری که گفته شد فیثاغورس حرکت را بغیریت تفسیر کرده است که در بعضی از موارد معلول حرکت است. و گویا ملاصدرا به اختلافی که میان دومفهوم تغییر وغیریت است التفات ننموده وبدین جهت درصدد بر آمده است که تعریف فیثاغورس را توجیه نماید ولیکن حق با ابن‌سینا است و برخلاف گفتهٔ ملاصدرا حرکت هم بحسب مفهوم و هم در مرحلهٔ ثبوت با غیریت مخالف است و حصول غیریت گاه معلول حرکت و گاه بدون حرکت در وقت سنجش

۱- فصل اول از امورعامهٔ اسفار مربوط بحرکت ص ۲۱۵

اشیاء خود بخود بر آنها صدق میکند و بهمین جهت حاجی ملا هادی سبزواری در حاشیهٔ اسفار توجیه ملاصدرا را قبول نکرده و آنرا مورد انتقاد قرارداده است چنانکه گوید : « سلمنا ان الحرکة هی التغییر لا مابه التغییر لکن التغییر غیر الغیریة والتغایر. » (۱)

سبزواری بنادرستی تعریف فیثاغورس اعتراف کرده ومیگوید تعریف مذکور در حقیقت تبدیل لفظی بلفظ دیگر است و مانند آنست که ماهیت بکلی طبیعی تفسیر شود و در اصطلاح علمی نمیتوان چنین تعریفی را تعریف حقیقی و منطقی دانست و اگر چنانچه در علوم تعریف باعم جایز باشد بهتر آنست که بجای تعریف حرکت بغیریت ، حرکت بعشق یا طلب تحدید گردد . در حاشیهٔ اسفار در مقام انتقاد بر تفسیر مذکور گوید : « قوله انها عبارة عن الغیریة اظن انها لیست عنده تعریفاً بل تبدیل لفظ بلفظ کالتعبیر عن الماهیة بالکلی الطبیعی اوبالتعین ونحو ذلک والاان ساغ التعریف بالاعم فتعریفه بالطلب والعشق اولی من الغیریة . »

توجیه سبزواری

سبزواری برای آنکه با ساتید و پیشوایان علم تأدب کرده باشد در حاشیهٔ اسفار بعد از انتقاد بر تعریف فیثا غورس در صدد برآمد که بوجهی تعریف مذکور را توجیه نماید بدین جهت درمقام پاسخ از ایراد مذکور میگوید : مقصود فیثاغورس از اینکه حرکت را بغیریت تفسیر کرده آنست که حرکت فصل اخیر عالم مادی و ملاك غیریت این عالم با عالم قدس است باین معنی که در اجسام حالت انتظار است و جسم بوسیلهٔ حرکت اندك اندك از قوهٔ بفعل میآید وتدریجاً بکمال مطلوب میرسد درصورتی که تمام استعدادات ذاتی و کمالات شأنی در مجردات بالفعل حاصل است و هیچگونه حالت منتظره‌ای در آنها نیست پس حرکت غیریت است یعنی همانطوریکه مسائل علم طبیعی بسبب حرکت از مسائل علم الهی ممتاز

---

۱) حاشیهٔ اسفار مبحث امورعامه ص ۲۱۵

است همچنین حرکت ملاك فرق میان عالم اجسام وعالم مجردات است وموجودات
این دو عالم بسبب داشتن یا نداشتن حرکت از یکدیگر متماز و مشخص اند و
بهمین جهت گفتگوی حکیم الهی در فلسفهٔ اولی در بارهٔ موجود بماهو موجوداست
درصورتی که دانشمند طبیعی جسم را از جهت آنکه در معرض تغییر و حرکت
است مورد بررسی قرار میدهد. تأدب سبزواری به فیثاغورس بعد از ایراد بتعریف
مذکور چنانست که گوید: «لکن شیمة التأدب مع الاساتید احسن وح فلی توجیه
وجیه لکلامه و هوان یراد ان الحرکة هی ملاك الغیریة مع عالم القدس لان احکام
السوائیة تدور علیها فلیس هناك حالة انتظاریة و منهنا قلنا سابقاً ان مناط غیریة
العلم الطبیعی مع الالهی الحرکة المباین بها الموضوعان و عبر عنها بالشخصی
الطبیعی و العجب انهم لم یتفطنوا بمقصوده و الله یقول الحق و هو یهدی
السبیل.» (۱)

فصل چهارم

در بیان تعریف افلاطون و عقیدهٔ فلاسفهٔ اسلامی درباره آن

افلاطون حرکت را به بیرون آمدن از یکسانی تعریف کرده است و یکسانی
آنست که موصوف در زمانهای مختلف بر یک حال باقی باشد. چنانکه ازظاهراین
تعریف فهمیده میشود حرکت در نزد افلاطون مطلق بدل شدن و دگرگونی است
خواه این دگرگونی و بدل شدن درذات باشد یا دراحوال و اعم از آنکه یکباره
درظرف «آن» حادث گردد مانند کون وفساد وسماسه ولاسماسه ویااندك اندك درزمان
صورت پذیرد مانند انتقال از مکانی بمکان دیگر، و تغییر در چندی، یادگرگونی
در چگونگی، بنابراین تعریف، متحرك آنرا گویند که احوال یا ذات اودرزمانهای
سه گانه یکسان نباشد و یکباره یا بتدریج تغییر نماید. بدیهی است که حرکت

۱ـ حاشیهٔ فصل اول از امور عامهٔ اسفار مربوط بحرکت و سکون ص ۲۱۵

با این معنی عامتر از بیرون آمدن تدریجی است زیرا بیرون آمدن ازیکسانی برخلاف تعریف قدما در تمام مقولات موجود است و چنانکه گفته شد شامل دگرگونیهائی است که یکباره در ظرف «آن» حادث میشود واما بنا بمذهب قدما که حرکت عبارت از: حصول تدریجی اشیاء است بهیچوجه درست نخواهد بود که لفظ حرکت بر اینگونه تبدلات دفعی اطلاق گردد. با توجه بتفسیر مذکور باختصار میتوان گفت لفظ حرکت در نزد افلاطون با مطلق تغییر و بدل شدن مرادف استوبیرون آمدن از یکسانی اختصاص بمقوله‌ای ندارد ودرهرمقوله که فرض گرددامکان پذیراست.

چنانکه گفته شد تعریف افلاطون با عقیدهٔجمهورحکما مخالف استوفلاسفه عموماً مفهوم تدریج را در معنی حرکت معتبر میدانند و در بیان انواع حرکت میگویند :حصول تدریجی در مقولات معین است و ممکن نیست در تمام اجناس عالی موجود گردد بهمین جهت اکثر حکمای اسلامی بیرون آمدن از یکسانی را برای بیان ماهیت حرکت کافی ندانسته و در مبحث حرکت تعریفافلاطون رافقط از نظر انتقادی مورد بررسی قرارداده‌اند.

عقیدهٔ ابن‌سینا

ابن سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از بیان تعریف ارسطو واختیار آن تعاریفی چند، در ذیل این عنوان «وقد حددت بحدود مختلفةمشتبهة و ذلك الا ٔشتباه الامرفی طبیعتها اذا کانت طبیعة لا یوجد ثابتة بالفعل و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شیئی قد بطل و شیئی مستأنف الوجود.» [1] یعنی برای حرکت تعریف‌های جوراجور و مشتبه‌آورده‌اند برای‌آنکه درطبیعت‌آن‌اشتباه کرده‌اند زیراطبیعت حرکت بالفعل ثابت نیست و درمواردی که دیده‌میشودوجودش اینطور است که پیش از آن چیزی بودباطل شدسپس چیزی ازسر گرفت. برای بیان‌ماهیت حرکت ذکر کرده است. تعریف افلاطون و فیثاغورس جزء همین تعاریف است و بیرون آمدن از یکسانی در این فصل در شمار تعریفهای نادرست وتفسیرهای مردود

---

۱ ـ فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

آورده شده است چنانکه گوید : « و قیل انها خروج عن المساوات کان الثبات علی صفة واحدة مساوات لما مربها لقیاس الی کل وقت یمرعلیه وان الحرکة لایتساوی نسبة اجزائها و احوالها الی الشیئی فی ازمنة مختلفة فان المتحرک فی کل آن له این آخر والمستحیل له فی کل آن کیف آخر.» (۱) یعنی بعضی گفته‌اند حرکت بدرشدن از یکسانی است باین معنی که هریک صفت ماندن چیزی یکسان بودن او است نسبت بهر زمانی که بر او بگذرد و حرکت در زمانهای مختلف نسبت اجزاء و احوالش بچیزی یکسان نیست زیرا که متحرک درهرآنی درمکان دیگری است و آنچه تغییر حال می‌یابد در هر آنی کیفیت دیگری دارد. (۲)

ابن سینا بعد از نقل تعریف افلاطون و شرح اجزاء آن درمقام انتقاد اجمالی بر تفسیر مذکور گوید : « وهذه رسوم انمادعی الیها الاضطرار وضیق المجال ولا حاجة الی التطویل فی ابطالها ومناقضهافان ذهن السلیم یکفیه فی تزییفهاماقلنا.» (۳) یعنی این تعریفها را از روی ناچاری و تنگدستی کرده‌اند و برای رد و ابطال آنها حاجت بسخن فراوان نداریم و آنچه گفتیم در رد آنها برای ذهن سلیم کافی است. (۴)

فخررازی درمباحث المشرقیه بعد ازنقل تعریف قدما واختیارآن بدون آنکه بوجه ضعف تعریف افلاطون اشاره کندآنراعیناً ذکر کرده است چنانکه گوید: «واما افلاطون فانها رسمها بانها خروج عن المساوات ای کون الشیئی بحیث لایکون حاله فی «آن» مساویاالحاله قبل ذلک الان و بعده.» (۵) یعنی افلاطون حرکت رابه بیرون آمدن از یکسانی تعریف کرده است و معنی بیرون آمدن از یکسانی آنست که حال شیئی در زمانهای مختلف تفاوت کند.

۱و۳ فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

۲و۴ ترجمهٔ فن سماع طبیعی شفا ص ۱۰۴

۵ـ فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۴۱

عقیدهٔ ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار بعد از بیان تعریف افلاطون و فیثاغورس بعین آنچه در مباحث‌المشرقیه مذکوراست‌سعی نموده تابانوعی توجیه‌میان تعریف قدماوافلاطون هم آهنگی و تساوی برقرار نماید. او مدعی است که از یکسان نبودن حال شیئی در زمانهای مختلف معنی تغییر تدریجی فهمیده میشود زیرا وقتی حال یک چیز در هر زمانی مخالف باحال او در زمان دیگر باشد از جهت آنکه تجدد احوال بیک امر پیوسته تعلق دارد ناچار وقوع آنها تدریجی است. بعقیدهٔ او افلاطون‌ازحرکت و حصول تدریجی اشیاء به بیرون آمدن از یکسانی تعبیر نموده است. ملاصدرا در اسفار در مقام توجیه تعریف افلاطون و فیثاغورس گوید: «یمکن توجیه کلامهما بمایدل علی تمام التعریف من اخذالتدریج الاتصالی فیه فان‌الشیئی اذا کان‌حاله‌فی کل حین فرض مخالفاً لحاله‌فی حین الاخر قبله‌اوبعده کانت‌تلک الاحوال المتتالیة اموراً متغایرة تدریجیة علی نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذاالمعنی بالخروج عن المساوات و فیثاغورس عبر عنه بالغیریة والمقصود واحد.» (۱)

عقیدهٔ مؤلف

ظاهراً نمیتوان تأویلی که ملاصدرا برای‌تعریف‌افلاطون وفیثاغورس پیشنهاد کرده است قبول کرد زیرا بیرون آمدن از یکسانی عام است و شامل همهٔ انواع دگرگونی‌هااست، خواه‌آن دگرگونی یکباره‌در «آن» واقع‌شود یادرظرف زمان‌تدریجاً تحقق یابد. ملاصدرا برای آنکه وسعت‌دامنهٔ تعریف‌افلاطون‌رامحدود نماید چنانکه خود در توجیه مذکور اعتراف کرده است معنی تدریج اتصالی را بر آن اضافه نمود و بااین عمل خود خواسته است موافقت کامل‌میان تعریف افلاطون وتفسیر قدما برقرار سازد ولیکن حقیقت امر آنست‌که بیرون آمدن از یکسانی معنی عامی دارد و تغییر دفعی مانند کون و فساد و مماسه ولامماسه و همچنین تغییر تدریجی را شامل است و هیچ ضرورتی ایجاب نمیکند که باتمسک بچنین توجیهی هماهنگی

۱- فصل اول از امورعامهٔ اسفار مربوط بحرکت وسکون ص ۲۱۵

میان دو تعریف فراهم گردد. گذشته از اینکه جمع کثیری از فلاسفهٔ اسلامی مانند ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی و ابونصرفارابی و نویسندگان رسائل اخوان الصفا و ناصرخسرو و دیگران چنانکه در همین فصل بیان خواهد شد در تفسیر حرکت با افلاطون هم عقیده هستند و حرکت را بمعنی وسیع بمطلق دگرگونی وتبدل تعریف کرده‌اند، جای بسی تعجب است که ملاصدرا بعد از بیان توجیه مذکور با بن سینا اعتراض کرده و در مقام تفاخر میگوید: ابن سینا باین نکته التفات ننموده چنانکه بعد از تأویل تعریف افلاطون و فیثاغورس در این باره چنین گوید: «ولا یرد علیهما ان کلاً من هذین المعنیین امر بسیط لایعقل فیه الامتداد والاتصال ولیس شیئ منهما تمام الحقیقة الحرکة لکن الشیخ لم یلتفت الی التوجیه المذکور.» (۱).

عقیدهٔ کندی

کندی در اکثر تألیفات ورسائل فلسفی حرکت را بمطلق بدل شدن ودگرگونی تعریف کرده است و بهمین جهت کون وفساد را دو نوع از انواع ششگانهٔ حرکت قرار داده چنانکه در رسالهٔ فلسفهٔ اولی در مقام تفسیر حرکت و بیان اقسام آن گوید: «الحرکة هی تبدل ما فتبدل مکان اجزاء الجرم و مرکزه او کل اجزاء الجرم فقط هی الحرکة المکانیة و تبدل المکال الذی ینتهی الیه الجرم بنهایاته اما بالقرب من مرکزه و اما بالبعد منه هوالربو والاضمحلال و تبدل کیفیاته المحمولة فقط هوالاستحالة و تبدل جوهره هوالکون والفساد.» (۲)

کندی، در رسالهٔ «فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم» مانند رسالهٔ فلسفه اولی حصول تدریجی را در معنی حرکت معتبر ندانسته و بعد از تعریف حرکت بتبدل شدن احوال ودگرگونی مطلق، کون و فساد را جزءانواع حرکت برشمرده است چنانکه در این رساله در بیان ماهیت حرکت وشرح انواع آن گوید: «والحرکة هی تبدل الاحوال فتبدل مکان کل اجزاء الجرم فقط هوالحرکة المکانیة وتبدل

۱- فصل اول مربوط بحرکت وسکون از امورعامهٔ اسفار ص ۲۱۵

۲- رسالهٔ فلسفه اولی جزء اول ص ۱۱۷

مکان نهایاته اما بالقرب من مرکزه اوبا لبعدمنه هوالربو و الاضمحلال و تبدل کیفیاته المحمولة فقط هوالاستحالة وتبدل جوهره هوالکون والفساد.» (۱)

با مطالعهٔ رسائل ونوشته های کندی بطور کلی میتوان گفت: کندی با افلاطون در تفسیر حرکت و بیان اقسام آن هم عقیده است. او بر خلاف قدما وجمهور فلاسفهٔ اسلامی معنی تدریج و اندك اندك را در حقیقت معنی حرکت معتبر نمیداند ودر بیشتر رسائل مانند رسالهٔ حدود ورسوم (۲) و رسالهٔ فی الابانة عن العلة الفاعلة القریبة للکون والفساد (۳) و رسالهٔ فی الابانة عن سجود الجرم الاقصی وطاعة الله عزوجل (۴) و رسائل دیگر، مانند افلاطون حرکت را بدگرگونی مطلق وتبدل احوال تعریف کرده است و چنانکه گفته شد همیشه دربیان شرح اقسام حرکت کون و فساد را دو نوع حرکت ذکر می کند. در رسالهٔ فی الابانة عن العلة الفاعلة القریبة للکون والفساد، در مقام بیان حصر انواع حرکت گفته است: «انه قد تبین بالاقاویل البرهانیة ان کل حرکة اما ان تکون مکانیة اوربویة او اضمحلالیة اواستحالیة اوکونا و فسادا.» (۵)

کندی عقیده دارد که در تمام اشیاء مادی پنج جوهر موجود است و آن پنج جوهر عبارتست از: ۱- هیولی ۲- صورت ۳- مکان ۴- حرکت ۵- زمان وبهمین جهت در رسالهٔ جواهر خمسه حرکت را چهارمین جوهرموجود درتمام اشیاء مادی معرفی کرده است چنانکه گوید: «اما الاشیاء التی تکون فی کل الجواهرفخمسة احدها هوالهیولی والثانی هوالصورة والثالث هوالمکان والرابع هوالحرکة والخامس هوالزمان.» (۶)

۱- رسالهٔ یعقوب بن اسحق الکندی الی علی بن الجهم فی وحدانیة الله وتناهی جرم العالم ص ۲۰۴

۲- رسائل کندی ص ۱۶۷

۳- رسائل کندی ص ۲۱۵ و ۲۱۶

۴- رسائل کندی ص ۲۵۸و۲۵۹

۵- رسائل کندی ص ۲۱۵-۲۱۶

۶- رسالهٔ الجواهرالخمسه جزء دوم ص ۱۴

کندی نخستین فیلسوفی است که بر خلاف ارسطو بحدوث عالم عقیده داشته است او در غالب نوشته های خود سعی نموده تا باقامهٔ برهان حدوث عالم وتناهی جرم و حرکت و زمان را اثبات نماید. بعقیدهٔ کندی میان حرکت وجرم وزمان در وجود تلازم است بهمین جهت بنظر او تناهی یکی از آنها دلیل برتناهی دوتای دیگر است. او برای اثبات تلازم میان حرکت و جرم وزمان بیان مشابهی دارد که در اکثر تألیفات فلسفی عیناً آنرا تکرار میکند. در رسالهٔ فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم. در بیان تلازم میان جرم و حرکت و زمان گوید: «ولا جرم بلا زمان لان الزمان هوعددالحرکة اعنی انه مدة تعدها الحرکة فان کانت حرکة کان زمان وان لم تکن حرکة لم یکن زمان والحرکة انما هی حرکة الجرم فان کان جرم کانت حرکة وان لم یکن جرم لم تکن حرکة.» (۱)

عقیدهٔ فارابی

ابونصر فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه ماهیت حرکت را مورد تفسیر قرار داده است. بعقیدهٔ فارابی حرکت اسم مشترك نیست زیرا بر انواع مختلف تغییر مانند انتقال مکان ودگرگونی درکیف و تغییر درکم وکون وفساد و نظائر آن، بتقدیم و تأخیر و شدت وضعف گفته میشود وانتقال جسم ازمکانی بمکان دیگراحق و اولی بنام حرکت است و سایر انواع تغییر بواسطه همانندی بانتقال مکان نام حرکت بر آنها اطلاق میشود. فارابی در این رساله ضمن سئوال و جواب بتشکیك مفهوم حرکت تصریح میکند چنانکه گوید: «وسئل عن الحرکة هل هی من الاسماء المشترکة ام هی جنس لتلك المعانی الستة التی یذکرها الحکیم فی قاطیغوریاس وان کانت جنساً ففی الأجناس العالیه هی (فقال) لیست الحرکة من الأسماء المشترکة اذلا تقال علی بعض المعانی التی تحتها باستحقاق اکثر من استحقاق البعض ولا بتقدیم ولا تأخیر والحرکة تقال علی النقلة باستحقاق مایقال علی الأستحالة (والحکیم) لماو جدالأستحالة وهی تغییر یعرض للجوهر فی کیفیته والزیادة

۱ـ رسائل الکندی فی وحدانیة الله وتناهی جرم العالم ص ۲۰۴

والنقصان هما تغییران یعرضان للجوهر فی کمیته و وجد النقلة وهی تغییرالجوهرفی مکانه شبه تلک التغییرات بهذا التغییرفسمی الجمیع حرکةفالنقلةاذااولی بهذاالاسم واقدم وهذه الباقیة اشد تأخیراً فیه واقل استحقاقاً فهی اذاً من الأسماء التی تقال علی ما تحتها من المعانی بتقدیم وتأخیر ولیست هی بجنس لماتحتها اذالبعض منها فی الکمیة والبعض فی الکیفیة والبعض فی الاین ولیس شیئی من الأجناس یحوی هذه الأجناس الثلاثة.» (۱)

فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه بحق اعتراف نمود که تعریف حرکت بحدتام ممکن نیست زیرا معنای حرکت در بیش از یک مقوله موجود است وبهمین جهت نمیتوان برای حرکت جنسی اختیار کرد که همهٔ انواع تغییر را شامل گردد. اودر این رساله حدنداشتن حرکت را بتشکیک معنی آن تعلیل نموده است اومیگوید: حرکت بر انتقال درمکان و دگرگونی درکیف وکون وفساد بتفاوت گفته میشود و این انواع تغییر دریک ماهیت جنسی اشتراك ندارند تا بتوان آنها را بحدتام تحدید نمود ولیکن همینقدر درشناساندن معنی حرکت وبیان ترسیم آن میتوان گفت: حرکت مطلق بیرون آمدن از قوه بفعل است خواه تدریجاً در زمان واقع شودمانند انتقال درمکان و یا دفعةً در «آن» تحقق یابد مانند کون وفساد ومماسه ولامماسه فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه معنی تدریج را در ماهیت حرکت معتبرندانسته و ضمن سئوال و جواب حرکت را بدین نحو ترسیم کرده است چنانکه گوید: «وسئل عن الحرکة ماحدها؟ (فقال) لیس للحرکة حد لانها من الأسماء المشککة اذهی مقولة علی النقلة و الأستحالة والکون والفسادولکن رسمها ان یقال انها خروج ماهوبالقوة الی الفعل.» (۲)

فارابی برخلاف آنچه دررسالهٔ مسائل متفرقه بیان گردیدظاهراً دررسالهٔ الدعاوی القلبیة مانند قدما معنی تدریج را درماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت اقسام حرکت را درچهار نوع ۱- حرکت دروضع ۲- حرکت درمکان ۳- حرکت

---

۱ و ۲- رسالهٔ مسائل متفرقه ص ۱۲ و ۱۳

در کم ٤- حرکت در کیف ، منحصر کرده و حرکت در جوهر را صریحاً منع نموده است چنانکه در این رساله در بیان انواع حرکت گوید : «وان العارضة للسماویات من الحرکة هی الحرکة الوضعیة فقط والعارضة للأجرام الکائنة الفاسدة هی الحرکة المکانیة والکمیة والکیفیة وان اصناف الحرکة فی هذه الأربعة وانه لاحرکة فی الجوهر.» (۱)

عقیدهٔ ابوزکریا یحیی بن عدی

ابوحیان توحیدی درالمقابسات ازابوزکریا یحیی بن عدی شاگردفارابی تفسیری برای حرکت در ذیل این عنوان «فی ان صورة الحرکة واحدة وان وجدت فی مواد کثیرة» ذکر کرده است ازمثالهائی که ابوزکریا برای بیان انواع حرکت میاورد پیداست که حرکت بعقیدهٔ او بمعنی مطلق تغییر و دگرگونی است خواه یکباره در «آن» باشد و یا اندك اندك در زمان تحقق پذیرد. ابو زکریا معتقداست که حرکت در تمام ممکنات مانند وجود دارای یک صورت و یک حقیقت است و چنانکه وجود در نظر قائلین بوحدت آن یکی بیش نیست واختلاف موجودات باعتبار حدود هستی آنها است همچنین حرکت در تمام عالم وجود یک حقیقت ویک صورت دارد ولیکن فلاسفه واهل لغت بر حسب اختلاف موارد وتفاوت جاهائی که این حقیقت جلوه گری میکنند بتناسب در هر جا نام خاصی بر آن اطلاق کرده اند مثلاً حرکت در جوهر را کون و فساد وحرکت در کم رانمو و نقصان وحرکت در کیف رااستحاله وحرکت در آتش را زبانه و حرکت در هوا را باد و حرکت در آب را موج و حرکت در زمین را زلزله و حرکت در چشم را طرف وحرکت درابرو را اختلاج و حرکت در زبان را منطق و حرکت در نفس را بحث وحرکت درعقل رااضائه وبالأخره حرکت در تمام عالم وجود را شوق بذات حق تعالی نامیده اند ، بدیهی است که حرکت بمعنای فلسفی یعنی خروج تدریجی از قوه بفعل که بادعای ابن سینا مورد اتفاق حکمای قدیم است بهیچوجه شامل این همه انواع تغییرواقسام دگرگونی هانخواهد

۱- رسالة الدعاوی القلبیه ص ٦

بود و حرکت بمعنای مطلق تغییر است که در هرجا بنام خاص واسم معینی موسوم میباشد. ابوحیان توحیدی تحقیق ابوزکریا یحیی بن عدی را دربارهٔ ماهیت حرکت و شرح انواع آن در المقابسات چنین بیان کرده است: قال یحیی بن عدی الحرکة صورة واحدة لکنها توجد فی مواد کثیرة و محال مختلفة وبحسب ذلک تولی اسماء مختلفة و قد یظن من اجلها انها لیست واحدة وان لها اخوات ونظائر والبحث الفلسفی قد قرن واحدة بواحدة علی مادل الأسم علیه فی الأصل و ذلک انه یقال الحرکة کون وفساد و نمو ونقصان و استحالة و امکان و انما تباینت هذه الأسماء لمعان تحققت فی النفس بالأعتبار الصحیح فالحرکة فی النار لهب وفی الهواء ریح وفی الماء موج وفی الأرض زلزلة هذا باب کما تری قد حصل الأستقصات ولم یغادر منه شیئی ثم ان الحرکة بعد ذلک فی العین طرف وفی الحاجب اختلاج وفی اللسان منطق وفی النفس بحث وفی القلب فکر وفی الانسان استحالة وفی الروح تشوف وفی العقل اضائة و استضائة و فی الطبیعة کون وفساد وفی العالم باسرة شوق الی الذی به نظامه وبوجوده قوامه والیه توجهه و به تشبهه ونحوه تولهه و تدلهه.» [1]

در رسائل اخوان الصفا

در رسائل اخوان الصفا حرکت بمعنی مطلق تغییر آمده است. وظاهراً نویسندگان این کتاب معنی تدریج را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت کون و فساد را دو قسم از انواع ششگانهٔ حرکت قرار داده‌اند چنانکه در قسمت طبیعیات در بیان انواع حرکت مذکور است: «فصل فی اقاویل الحکماء فی ماهیة الحرکة فنقول ان الحرکة یقال علی ستة اوجه الکون والفساد والزیادة والنقصان والتغییر والنقلة.» [2]

عقیدهٔ ابویعقوب سجستانی

ابویعقوب سجستانی مانند بسیاری از حکمای فرقهٔ اسماعیلیه معنی تدریج و

۱- المقابسات ابوحیان توحیدی مقابسه ۴۹ ص ۲۲۵

۲- رسائل اخوان الصفاج ۲ ص ۱۳ - ۱۷

حصول اندك اندك را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت در کشف‌المحجوب درذیل این عنوان: «جستار دوم درآنک حرکت نفس گردآور همه حرکات است» کون و فساد را دو قسم ازانواع حرکت قرار داده است چنانکه گوید: «آگاه باش کی حرکتها شش است دو حرکت از آن حرکت کون وفساد است حرکت کون چون بودن چیزها و حرکت فساد چون تباه شدن چیزها و دو حرکت از آن چون حرکت افزونی وحرکت کمیت و دو حرکت دیگر یکی حرکت استحالت است ویکی حرکت انتقال استحالت چنانک چیزی ازحال خود بگردد وانتقال چنانک چیزی از مکانی بمکان دیگر شود.» (۱)

عقیدهٔ ناصر خسرو

ناصر خسرو حصول تدریجی رادر ماهیت حرکت معتبر ندانسته و مانند افلاطون حرکت را بمطلق دگرگونی وگونه‌ای از گونه های بدل‌شدن تعریف کرده است بهمین جهت در تألیفات فلسفی مانند جامع الحکمتین و زادالمسافرین کون وفساد را دوقسم حرکت میشمارد چنانکه در زادالمسافرین درمقام تعریف حرکت و شرح اقسام آن گوید: «حد حرکت حکما بدل شدن‌ذات چیزی نهاده‌اند که سراوارذات است بگونهٔ ازگونه های بدل شدن وگفته‌اند که حرکت بر شش روی است دوازو اندر جوهر است و دو اندر کمیت است و دواندر کیفیت است اما آندو حرکت که اندرذات جوهر است کون وفساد است وکون پدید آمدن چیزی است ازطبایع بصورت بودش وفساد بازگشتن چیزی است از صورت بودش سوی طبایع اما آندوحرکت که اندرکمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است اندرذات او وکمی ازمقدار او اما آندو حرکت که اندرکیفیت است مران را عرضی گویند یکی از آن دیگرگونه شدن چیز است بصورت، چون میوه که ازسبزی سیاه شود، و دیگر از آن گشتن حال‌چیزاست بمزه، چون ثمرترش که شیرین شود باستحالت، یا گرم که بطبع سردشود، وجزآن، ومرآندوحرکت‌عرضی راتغییر واستحالت گویند.» (۲)

۱- رسالهٔ کشف‌المحجوب مقالت سوم اندر خلق ثانی جستار دوم ص ۲۹-۳۱

۲- زادالمسافرین. قول ششم اندر حرکت و انواع آن ص ۳۹. جامع الحکمتین در شرح بیت ۳۲ ص ۹۱ - ۹۳

عقیدهٔ فخررازی

فخررازی برخلاف آنچه در مباحث المشرقیه مذکوراست درالمسائل الخمسون در بیان سبب حدوث عالم حرکت را بمطلق انتقال از حالی بحال دیگر تعریف نموده است. و ظاهر این تعریف عام است انتقال دفعی و تدریجی هر دوراشامل میشود چنانکه گوید: «الحجةالاولی وهی ان الحرکات حقیقتها وماهیتها انتقال من حالة الی حالة فالحرکة مسبوقة بالحالةالمنتقل عنها فاذا حقیقةالحرکة یقتضی المسبوقیة بالغیر و حقیقة الازل لایقتضی المسبوقیة بالغیر فالجمع بین الحرکة والازل محال.» (۱)

با نقل اقوال و ذکر عقاید بعضی از فلاسفهٔ اسلامی دربارهٔ حرکت و بیان اقسام آن معلوم گردید که جمعی از حکما مانند کندی و فارابی و حکمای اسمعیلیه برخلاف ادعای ابن‌سینا در تعریف حرکت با افلاطون هم عقیده بوده‌اندواین جماعت چنانکه ملاحظه شد بعد از تفسیرحرکت بمطلق تغییر وگونه‌ای از گونه های بدل‌شدن در مقام بیان شرح انواع حرکت. بواسطهٔ معتبر ندانستن معنی تدریج را در ماهیت آن عموماً کون و فسا را دو قسم از انواع ششگانه حرکت برشمرده‌اند.

فصل پنجم

در بیان تعریف ارسطو و بررسی آن

چنانکه در فصل دوم ازگفتار اول بیان نمودیم ارسطو تعریف قدما را قبول نداشته و معتقد بود که نمیتوان حرکت را بخروج تدریجی ازقوه بفعل تحدید کرد زیرا تصور معنی تدریج بدون فهم معنی زمان ممکن نیست وزمان و «آن» هم بمقدارحرکت تعریف شده است بنابراین اگرچنانچه درتفسیرحرکت تدریج یانظائرآن آورده‌شود تعریف‌حرکت دوری خواهدشد و برای احترازاز دوری شدن تعریف لازم است کلمهٔ تدریج ولادفعه

۱- المسائل الخمسون ضمیمهٔ مجموعهٔ رسائل ص ۳۳٤

ومانندآن درتعریف حرکت حذف گردد و بهمین جهت ارسطو برای بیان ماهیت حرکت تعریف دیگری پیشنهاد کرده است که اکثر حکمای اسلامی آنرا قبول کرده‌اند.

ابن سینا در طبیعیات شفا بعد از بیان تعریف قدما بعلت عدول ارسطو از تعریف مذکور اشاره کرده است چنانکه گوید: «لکن جمیع هذه الرسوم یتضمن بیاناً دوریاً خفیاً فاضطر مفید ناهذه الصناعة الی ان سلک نهجاً آخر.»[۱]

علت نا ممکن بودن تعریف حرکت

هرکس اجمالاً از لفظ حرکت تصوری دارد و میداند که حرکت غیر از سکون است و بوجود آن در خارج اذعان می کند ظاهراً بهمین جهت بعضی از دانشمندان اسلامی مانند شیخ اشراق معنی حرکت را بدیهی و مستغنی از تعریف دانسته‌اند ولیکن معذلک مشاهده میشود که حکما درتعریف حرکت اختلاف کرده ودربیان ماهیت آن سخت بزحمت افتاده‌اند وجمعی ازحکما بنا ممکن بودن تعریف حرکت بحد تام اعتراف کرده‌اند.

فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه وقتی از او سئوال میشود حد حرکت چیست؟ در پاسخ میگوید: حدی برای حرکت نیست ولیکن میتوان آنرا به بیرون آمدن از قوه بفعل ترسیم کرد، چنانکه گوید: «وسئل عن الحرکة ماحدها؟ فقال لیس للحرکة حد ... ولکن رسمها ان یقال انها خروج ماهوبالقوة الی الفعل.»[۲]

ابن رشد هم درسماع طبیعی تصریح کرده است که نمیتوان حرکت رابیکی از سه طریق معروف در علم منطق برهان تام ونتیجهٔ برهان ومبدء برهان تحدید نمود چنانکه گوید «وبالجملة فلیس فیه شیئی یجری مجری مبدء برهان و نتیجة برهان ولاجمیع اجزائه مجهولة الوجود للحرکة حتی یکون نتیجة برهان.»[۳] . بنابراین لازمست در اینجا مختصری بعلت دشواری تعریف حرکت اشاره گردد. پس گوئیم

۱- طبیعیات شفاء ص ۳۵

۲- رسالهٔ مسائل متفرقه ص ۱۲

۳- سماع طبیعی ص ۲۱

سبب ناممکن بودن تعریف حرکت بحد تام آنست که حرکت حقیقت غیر قاراست و به تشکیک در بیشتر از یک مقوله موجود میباشد وباتفاق اکثرحکماانواع مختلف آن در مقولهٔ «این» و «کم» و«کیف» و«وضع» ودر نزد بعضی در مقولهٔ «جوهر» هم بتقدیم وتأخیر و شدت و ضعف وجود دارد. بدین جهت تحصیل جنس عالی برای حرکت ممکن نیست و هیچیک از مقولات دهگانه بتنهائی صلاحیت ندارند در مقام تحدید جنس عالی حرکت واقع شوند. و چنانکه درفصل چهارم ازگفتار اول اشاره گردید همین امر موجب اشکال و سبب اختلاف حکما در تعریف حرکت شده است.

فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه ناممکن بودن تعریف حرکت را بنداشتن جنس عالی تعلیل کرده است آنجا که گوید: «فهی اذاًمن الاسماء التی تقال علی ماتحتها من المعانی بتقدیم و تأخیر ولیست هی بجنس لماتحتها اذالبعض منها فی الکمیة والبعض فی الکیفیة والبعض فی الاین ولیس شیئی من الاجناس یحوی هذه الاجناس الثلاثة.» (۱)

ابن رشد در سماع طبیعی بداخل نبودن حرکت در یکی از مقولات دهگانه تصریح کرده و همین امر را سبب دشواری تعریف حرکت ذکر کرده است چنانکه گوید: «فنقول انه قدیظهر انا لسنا نقدران ندخلها تحت جنس واحد من الاجناس العشرة بل تجدها فی الاین وهی المسماة نقلة وفی الکیف و هی المسماة استحالةوفی الکم وهی المسماة نمواً ونقصاً ولنزل هیهناایضا ان المسمی فی الجوهر کوناًوفساداً حرکة الی ان نبین هذا فیما بعد.» (۲)

جنس عالی حرکت

ارسطو قبل از فارابی و ابن سینا بتعسر تعریف حرکت التفات نموده و بعداز انتقاد بر تعریف قدما در مقام بیان ماهیت حرکت بجای یکی از مقولات دهگانه

۱- رسالهٔ مسائل متفرقه ص ۱۳

۲- سماع طبیعی ص ۲۱-۲۲

بناچار مطلق موجود را جانشین و قائم مقام جنس عالی قرار داده و حرکت را بکمال تعریف کرده است. چنانکه ابن رشد در بیان تعریف ارسطو بعد از تصریح بداخل نبودن حرکت در یکی از مقولات دهگانه گوید: «واذاظهرانها داخلة تحت مقولة اکثر من واحدة فبین ان جنسها العالی هوالموجود.» (۱)

جنس متوسط حرکت

چنانکه در فصل دوم این مقاله بیان کردیم موجود بردو قسم است یکقسم موجودی که کمال محض است و هیچگونه استعداد وقوه در او نیست و هر فعلیت و کمالی که برای او ممکن باشد بالفعل حاصل است مانند ذات واجب تعالی و موجودات مجرد از ماده و قسم دیگر موجودی که بعضی کمالات در آن فعلیت یافته و پاره‌ای دیگر بحالت امکان وقوه باقی است مانند بذرنباتات و هستهٔ میوهٔ هسته‌دار که حرکت میکنند تا قوه‌ای که دروهست فعلیت یابد و درخت شود. بعقیدهٔ ارسطو موجود ممکنی که دراوحالت انتظار میباشد بمنزلهٔ جنس متوسط است برای حرکت وبهمین جهت در موجود مجرد از ماده حرکت نیست.

ابن رشد درسماع طبیعی بعدازتقسیم موجود برسه قسم کمال محض وقوه وامکان محض و مخلوط از هردو بعلت عدم التفات قدما بتعریف حرکت اشاره کرده و میگوید قدما بموجودی که از جهتی بالفعل وازجهت دیگر بالقوه است توجه نکرده اند وبدین جهت تعریف حرکت بر آنها پوشیده مانده است. ونتوانستند دریابند موجود ممکنی که در او حالت انتظار است برای حرکت بمنزلهٔ جنس متوسط میباشد چنانکه گوید: «الموجود بماهو موجود ینقسم الی ما هو بالفعل والکمال المحض والی ما هو بالقوة والامکان المحض والی ماهو متوسط بینهما و هو کالمؤلف مما بالکمال و مما بالقوة قدا خذمن کل بقسط وهذا القسم هوالذی کان قدا غفله القدماء عندالنظرفی امرالحرکة ولذلک خفی علیهم حدها وبین عندادنی تأمل ان الحرکة

۱- سماع طبیعی ص ۲۱-۲۲

داخلة تحت هذاالجنس المتوسط وانه منطوعليها . » (۱)

درموجود ساکن دوقوه و درمتحرك یك قوه است .

اکنون که جنس متوسط حرکت بدین نحو تعیین گردیدارسطو برای تکمیل تعریف و بیان سایر قیود . میگوید هرچه حصولش برای موجود موصوف ممکن باشد وجودش کمال و فعل و عدمش قوه‌ونقص است . بنا براین موجودی که‌دارای حالت منتظره است اگر در مکانی معین ویا بر حالتی خاص و یا دارای امتدادی مشخص و معلوم باشد و در عین حال ممکن و جائز باشد که در حالت ویا امتداد ویا مکان دیگر واقع گردد درین وقت دارای دو قوه است یکی امکان توجه بمقصد و دیگر رسیدن بآن پس مادامی که جسم ساکن است و هنوز بمقصد رونکرده درآن دوقوه است که میتواند فعلیت یابد و همینکه بمقصدتوجه کندقوهٔ اول فعلیت یافته‌و کمال میشود واما قوهٔ دوم که غایت حرکت است فعلیت نیافته و بحالت امکان وقوه‌باقی است . بنا بعقیدهٔ ارسطو در تعریف حرکت میتوان گفت «حرکت کمال است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است .»

بیان فایدهٔ قیود تعریف ارسطو

کمال بودن حرکت برای موجود متحرك ظاهر است زیرا بسبب حرکت امکان توجه بمقصد فعلیت می‌یابد و نخستین قوه بدین نحوکمال میشود و قید «برای آنچه بالقوه است» در تعریف ارسطوبرای تعیین نوع موجودی‌است که حرکت در آن واقع است زیرا موجودات چنانکه در فصل دوم بیان‌نمودیم باعتباردارابودن تمام کمالات ممکنه و عدم آن بردو قسم‌اند و قسم سوم که موجودی از هر جهت قوه باشد ممکن نیست و ناچار موجود با صدق وصف‌وجود کمال‌وفعلیت‌ای خواهد داشت . ارسطو با آوردن قید « برای آنچه بالقوه است » در تعریف حرکت‌خواست نوع موجودی راکه حرکت درآن امکان پذیر است مشخص و معلوم نماید و چون غایت حرکت رسیدن بکمالی است که هنوز حاصل نشده ، ناچار حرکت

۱ـ سماع طبیعی ص ۲۲

در موجودی خواهد بود که حصول کمالات شأنی در آن ممکن باشد مانند غوره که حرکت میکند تا قوه‌ای که در او هست بفعلیت برسد و شیرین و انگور گردد ولی موجودی که هیچگونه حالت منتظره‌ای ندارد و تمام کمالات ممکنه بالفعل در و موجود است مانند مجردات از ماده بهیچوجه حرکت در آنها تصور نخواهد شد پس همانطوری که گفته شد (قید برای آنچه بالقوه است) بمنزلهٔ جنس متوسط است، و موجود متحرك باید قابل و مستعد رسیدن بمقصد باشد و اموری که در آنها حرکت است مسلماً دارای وصف مذکورند.

اما فایدهٔ قید اخیر در تعریف حرکت (یعنی از جهت این که بالقوه است) آنستکه مفهوم (کمال برای آنچه بالقوه است) عام است و اختصاص بمعنی حرکت ندارد و علاوه بر حرکت کمالات دیگر را نیز شامل است زیرا همانطوریکه حرکت برای جسم متحرك کمال است صورنوعیه و وصول بمقصد هم برای موجود ممکنی که بمقصد نرسیده است کمال میباشند.

ارسطو برای مانعیت تعریف و اخراج صورنوعیه و بیرون کردن وصول بمقصد از تعریف حرکت قید اخیر را برتعریف خود اضافه کرده است و با افزودن این قید، صورنوعیه و همچنین وصول بمقصد با این که برای موجود ممکن متحرك کمال اند از تعریف حرکت خارج شدند. زیرا صورت نوعیه برای جسم متحرك مطلقا کمال است خواه رسیدن بمقصد بالقوه باشد یا بالفعل و وصول بمقصد هم برای جسم کمال است از جهت آنکه رسیدن بمطلوب فعلیت یافته است ولیکن کمال بودن حرکت برای جسم متحرك از جهت آنست که رسیدن بمقصد بالقوه است. و دلیل برین که صورت نوعیه برای جسم متحرك مطلقا کمال است آنستکه اگر صورت نوعیه مانند حرکت برای جسم متحرك از جهت آن کمال باشد که رسیدن بمقصد بالقوه است دو محذور پیش می‌آید یکی آنکه بنابراین فرض لازم است قوهٔ موجود در متحرك بسبب صورت نوعیه فعلیت یابد و حال آنکه باتفاق حکما فعلیت یافتن و امکان شدن قوه در متحرك بسبب حرکت است. و دیگر آنکه اگر صورت نوعیه برای جسم متحرك

از این جهت کمال باشد میبایست صورت نوعیه مانند حرکت بعد از رسیدن متحرک بکمال مطلوب معدوم گردد. و از این که صورت نوعیه بعد از وصول بمقصد باقی است و حرکت بعد از آن معدوم میشود میتوان نتیجه گرفت که صورت نوعیه برای جسم متحرک مطلقا کمال است ولیکن کمال بودن حرکت چنانکه گفته شد ازجهت آنست که رسیدن بمقصد بالقوه است وهمینکه بمقصد رسید کمال دوم حاصل شده وحرکت پایان می یابد.

ابن رشد در سماع طبیعی بعد از نقل تعریف ارسطو فایدهٔ قید حیثیت را بیان کرده و میگوید قید اخیر احترازی است و برای اخراج وصول بمقصد ونهایت حرکت در تعریف آورده شده است چنانکه گوید: «وانما اشترط فیه من جهة ما هو بالقوة لانه فصل الحركة الخاص الذی یحفظ وجودها علی جهة ما یحفظ فصول الموجودات وجودها لان الكمال كما قلنا صنفان اما كمال محض لا یكون فیه شیئی من القوة اصلا وهو نهایة الحركة الذی اذا بلغته كفت وفسدت و ذلك مثل الا بیض یتحرك الی ان یصیر اسود والنحاس یتحرك الی ان یصیر تمثالا و اما كمال یحفظ ما بالقوة ولا یوجد الا بوجود القوة مقترنة به و هذا المعنی هو المسمی حركة ولذلك قد یظهر ان الحركة من الامور المتصلة لانه متی وقفت و تعین منها جزء یمكن ان یشار الیه فقد بطل فصلها الخاص بها ووجد الصنف الاخر من الكمال المحض وان تحركت بعده فانما ذلك من جهة ما لها قوة اخری.»(۱)

تهانوی در کشاف اصطلاحات الفنون در بیان فوائد قیود تعریف ارسطو گوید: «و بقید الاول تخرج الكمالات الثانیة و بقید الحیثیة المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولی علی الاطلاق اعنی الصور النوعیة لانواع الاجسام والصور الجسمیة للجسم المطلق فانها كمالات أولی لما بالقوة لكن لا من هذه الحیثیة بل مطلقا لان تحصیل هذه الانواع والجسم المطلق فی انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحیثیة فقط وذلك لان الحركة فی

۱- سماع طبیعی ص ۲۲-۲۳

الحقیقة من الکمالات الثانیة بالقیاس الی الصور النوعیة والجسمیة و انما اتصفت بالاولیة لاستلزامها ترتب کمال آخر علیها بحیث یجب کونها بالقوة معها فهی اول بالقیاس الی ذلک الکمال و کونه بالقوة لاسعها.» (۱)

حرکت باسایر کمالات بداشتن دو خاصیت ممتاز است

چون ماهیت حرکت جز تأدی و توجه بغیر معنی دیگری ندارد بدینجهت با سایر کمالات بداشتن دوخاصیت ممتاز است یکی آنکه حرکت برخلاف سایر کمالات در موجودی تحقق خواهد یافت که در او حالت منتظره ای باشد تا بسبب حرکت آن کمال متوقع فعلیت یابد و دیگر آنکه وجود این کمال در ممکنات منوط بآنست که چیزی ازو بالقوه در متحرك باقی باشد و متحرك در وقتی متحرك است که بمقصد نرسد و همینکه بمقصد رسید قوه وامکان موجود در آن فعلیت خواهد یافت و حرکت معدوم خواهد شد. اما در سایر کمالات هیچیك از این دو خاصیت ای که در حرکت است وجود ندارد مثلا وقتی نطفه صورت انسان گرفت و کمال شد دیگر بالقوه انسان نیست بلکه بالفعل انسان است و این کمال هم بر خلاف حرکت مقصود با لذات است نه آنکه وجود آن برای رسیدن بکمال دیگر باشد.

ابن‌سینا در شفا در بیان فرق حرکت با سایر کمالات گوید: «حرکت ازین جهت که کمال است با باقی کمالات مشارکست و فرق او با آنها این است که کمالات دیگر چون حاصل شدند بآن واسطه شیئی بالفعل میشودو بعدازآن در شیئی چیزی متعلق بآن فعل بحال قوه باقی نمیماند چنانکه آنچه بالقوه سیاه است همینکه سیاه شد از جمله سیاهی که در خور اوست چیزی در او بالقوه‌نیست وهمچنین مربع چون فعلیت یافت از مربع بودن که در خور اوست چیزی بالقوه ندارد ولیکن متحرك چون بالفعل متحرك شود میتوان گفت از جمله حرکت پیوسته که بآن متحرك است هنوز قوه حرکت دارد و غیر از این حرکتی که دارد باز بالقوه چیزی هست زیرا اگر چیز دیگری بالقوه نباشد که متحرك بواسطهٔ حرکت بآن برسد حرکت نمیکنند.» (۲)

۱- کشاف اصطلاحات‌الفنون تهانوی ص ۳۷۲

۲- ترجمهٔ سماع طبیعی فصل اول از مقالهٔ دوم ص ۱۰۲-۱۰۳

قطب‌الدین شیرازی در درة‌التاج ممیزات حرکت‌را با سایر کمالات چنانکه گفته شد شرح داده است او در بیان ماهیت حرکت گوید : «و حرکت امری است ممکن‌الحصول جسم را پس او کمالی باشد جسم را لکن او مفارق غیر خود است از کمالات بآنک او راهیچ حقیقتی نیست الا تأدی بغیر. و اگر حرکت مطلوب بوذی از بهر آنک حرکت است فقط، حرکات اجسام مختلف نشدندی در جهات و غیر آن، چه آن ترجیح باشد من غیر مرجح پس آنجا مطلوبی ممکن‌الحصول است تا متأدی شوند بآن و مادامی که آن توجه باشد چیزی بقوت باقی باشد چه متحرک وقتی متحرک باشد کی بمقصود نرسیده باشد.» (۱)

فخررازی بپیروی از ابن‌سینا در مقام بیان تعریف ارسطو حرکت را بکمال تفسیر کرده و آنرا بداشتن دوخاصیت از سایر کمالات ممتاز نموده است چنانکه گوید : (ثم ان المتقدمین) «لما استقبحوا هذا النوع من التعریف سلکوا فی تعریف الحرکة نهجاً آخر (فقالوا) الحرکة امر ممکن الحصول للشیئی و کل ما یمکن حصوله للشیئی فان حصوله کمال لذلک الشیئی فالحرکة اذاً کمال لما یمکن ان یتحرک ولکنها تفارق سائر الکمالات من حیث انه لا حقیقة لها الا التأدی الی الغیر والسلوک الیه وما کان کذلک فلا محالة له خاصیتان (احداهما) انه لابد هناک من مطلوب ممکن الحصول لیکون التوجه توجهاً الیه (واخراهما) ان ذلک التوجه مادام موجوداً فقد بقی شیئی منه بالقوة فاذا هویة الحرکة متعلقة بان یبقی شیئی منها بالقوة وبان لا یکون الذی هو المقصود من الحرکة حاصلا بالفعل و اما سائر الکمالات فلا توجد فیها واحدة من هاتین الخاصتین فان الشیئی اذا کان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربیعة من حیث هی هی لا یوجب ان ینقضی و یستعقب شیئاً غیره و ایضا فعند حصوله لا یبقی منه شیی بالقوة.» (۲)

۱- مقالت هفتم از فن دوم از جملهٔ دوم درة‌التاج ص ۹۹

۲- المباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۴۸

تصرف ابن‌سینا

ظاهراً در میان فلاسفهٔ اسلامی ابن رشد بدون آنکه بکم کردن یا افزودن کلمه‌ای در تعریف ارسطو تصرف کند آنرا عیناً نقل و تفسیر کرده است. او در سماع طبیعی بعد از بیان سبب تعسر تفسیر حرکت وشرح اقسام موجود، تعریف ارسطورا چنین نقل میکند: «ولذلک حدها ارسطو بانها کمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.»(۱). اما ابن‌سینا برخلاف ابن رشد بعد از لفظ کمال. کلمهٔ اول را بر تعریف ارسطو اضافه نموده و در مقام بیان تعریف حرکت گفته است: حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است چنانکه در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا گوید: «فالحرکة کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة.» (۲) حکما و متکلمین بعد از ابن‌سینا مانند بهمنیار وفخررازی وخواجه نصیرطوسی وشارحین التجرید و ملاسعد تفتازانی و دیگران بمتابعت از و در بیان تعریف حرکت کلمهٔ اول را بعد از کمال آورده‌اند.

انتقادی فروغی

مرحوم محمد علی فروغی در حواشی فن سماع طبیعی بعد از شرح تعریف مذکور از جهت آنکه ابن سینا در مقام تحدید حرکت و بیان ماهیت آن از روش ارسطو عدول کرده و لفظ اول را بعد از کلمهٔ کمال آورده بر وانتقاد میکند چنانکه گوید: «ارسطو ذکری از کمال اول نمی کند و تعریفی که از حرکت کرده است «کمال آنچه بالقوه است از حیث بالقوه بودن» پس از توضیحی که دادیم معنی این عبارت روشن میشود و خود او چنین توضیح می کند که دیواری که هنوز ساخته نشده چیزی است بالقوه و کمال مطلقش دیوار بودن است اما کمال بالقوه بودنش حرکتی است که بسنگ وگچ داده میشود تا دیوارشود حضرت شیخ الرئیس خوب دریافته است که این حرکت کمال اول است اما بعقیدهٔ اینجانب خوب نکرده است

۱- سماع طبیعی ص ۲۲

۲- فصل اول از مقالهٔ دوم فن سماع طبیعی شفا ص ۳۵

که لفظ «اول» را در تعریف مزید کرده است و بهتر آنست که همان تعریف ارسطو رانگاه دارد یا اگر میخواست لفظ «اول» را در تعریف بیاورد جملهٔ «از حیث بالقوه بودن» را که از آن مستغنی میشدیم حذف کند و بگوید « حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است » زیرا که خود اودرابتدای این مبحث گفت که هرچیزی متحرک بودنش گاه بالقوه است و گاه بالفعل پس جمع کردن لفظ«اول» باجملهٔ «ازحیث آنکه بالقوه است» تکلفی غیر لازم بلکه مضربوده و عبارت‌را پیچیده کرده است.» (۲)

پاسخ مؤلف

بعقیدهٔ مؤلف برخلاف آنچه مرحوم فروغی گمان کرده است تعریف ارسطوقبل از آنکه ابن‌سینا در آن تصرف کند ذاتاً مبهم و پیچیده بوده است و بحق باید اعتراف کرد که تصور معنی حرکت برای هرکس بمراتب آسانتر از فهم تعریف ارسطو است. و ظاهراً ابن‌سینا برای آنکه تعریف ارسطورا از پیچیدگی و ابهام بیرون آورد و آنرا روشن‌تر بیان کند بافزودن لفظ اول بعد از کمال مبادرت کرده است زیرا همانطوریکه سابقاً بیان شددر متحرک پیش از حرکت دوقوه است که بتدریج فعلیت می‌یابند یکی امکان توجه بمقصد و دیگر امکان وصول بآن ولیکن همین که حرکت شروع شد و متحرک بمقصد رونمود امکان توجه فعلیت یافته و کمال اول حاصل میشود و بعد از رسیدن متحرک بمقصد حرکت قطع شده و کمال دوم دست میدهد. پس بعقیدهٔ ارسطو تصور حرکت فرع تصور دو قوه ودو کمال است وتادو قوه و امکان فعلیت آنها در موجود ممکن تصور نشود ماهیت حرکت بدرستی معلوم نخواهد شد. بنابراین آوردن لفظ اول بعد ازکمال دو فائده دارد یکی آنکه این لفظ در ابتدای تعریف شخص را بکمال دیگری که غایت حرکت‌است توجه میدهد و معلوم است که تصور معنی حرکت در تعریف ارسطو تا حدی بتصور غایت آن بستگی دارد. وفائده دیگر آنکه باافزودن لفظ اول هریک از قیود مأخوذ درتعریف بتنهائی متکفل اخراج نوع خاصی از کمال خواهند شد وبدیهی است که‌این عمل

۲- حواشی فن سماع طبیعی شفا تألیف محمد علی فروغی ص ۵۶۶

بفهم تعریف ارسطو کمک میکند و تا حدی تصور معنی حرکت را آسانتر میسازد.

توضیح آنکه وقتی در ابتدای تعریف. کمال به اول توصیف شد کمال دوم از تعریف حرکت خارج میشود و معلوم میگردد که وصول بمقصد حرکت نیست وچنانکه در شرح فوائد قیود حرکت گفته شد قید «برای آنچه بالقوه است» بمنزلهٔ جنس متوسط است و برای تعیین نوع موجودی است که حرکت در آن واقع میشود واز این قید میتوان فهمید که در موجودات مجرد از ماده که هیچگونه حالت منتظره‌ای ندارند حرکت نیست و بهمین جا مانعیت تعریف حرکت کامل نمیشود و «کمال اول برای آنچه بالقوه است» علاوه برحرکت کمالات دیگر را نیز شامل است وبرخلاف گفتهٔ مرحوم فروغی با اضافه کردن لفظ اول وجود قید اخیر یعنی (از جهت اینکه بالقوه است) برای اخراج صور نوعیه لازم است. و با توجه بفوائدی که برای هریک از قیود مذکور در تعریف حرکت بیان گردید میتوان گفت که مرحوم فروغی درست بتعریف ارسطو التفات ننموده وگمان کرده که قیدحیثیت فقط برای اخراج کمال دوم و وصول بمقصد است و بهمین جهت بر ابن‌سینا اعتراض کرده که با آوردن لفظ اول کمال دوم از تعریف حرکت خارج گردید و دیگر حاجتی بآوردن قید حیثیت نیست حتی بعقیدهٔ او جمع کردن لفظ اول با جملهٔ (ازحیث اینکه بالقوه‌است) تکلفی غیر لازم و مضربتصور معنی حرکت است وگویا میتوان معنی حرکت را بکمال اول برای آنچه بالقوه است تعریف نمود و حال آنکه کمال اول برای آنچه بالقوه است مفهومی است عام و بحرکت اختصاص ندارد و همانطوریکه سابقاً تحقیق شد علاوه بر حرکت تمام صور نوعیه را شامل است. و صورنوعیه مطلقا کمال اول‌اند برای آنچه بالقوه است خواه رسیدن بمقصد بالقوه باشدیا بالفعل درصورتی که حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است و بعقیدهٔ مؤلف خواه مانند ابن‌سینا لفظ اول بعد ازکمال برای آسان کردن فهم تعریف و اخراج وصول بمقصد در تعریف حرکت آورده شود و یا آنکه مانند ارسطو حرکت بمطلق

کمال تفسیر گردد بهر حال قید حیثیت برای اخراج صور نوعیه و تکمیل مانعیت تعریف لازم است.

تفسیر معنی کمال وشرح موارد استعمال آن درفلسفه

حکما نفس را مانند حرکت بکمال اول تفسیر کرده‌اند ومعلوم است که کمال اول بیک معنی بر نفس و حرکت گفته نمیشود و برای بیان فرق میان ایندو معنی لازم است بعد از تفسیر کمال بموارد استعمال این لفظ در فلسفه اشاره گردد.

کمال بمعنای فعلیت و برابر قوه و نقص است ودراصطلاح فلاسفه بر دونوع فعلیت یکی دفعی و دیگری تدریجی گفته میشود و در هریک از ایندومورد کمال از نظر تقدم و تأخر وجودی اول و دوم دارد.

یکی از موارد استعمال لفظ کمال همانطوری که گفته شد در جائی است که قوه یکباره به فعل آید و نقص دفعة کمال گردد. در این وقت جزء ماهیت و مقوم ذات که باعث نوع نوع شدن حقیقت جنسی است کمال اول است مانندصورانواع و فصول اجناس که بافزودن آنهابرماهیت‌جنسی حقایق‌مختلف نوعی حاصل میگردد. و آنچه بعد از کامل شدن ذات و تمامیت ماهیت یکباره برنوع عارض میشود کمال دوم است مانند علم و کتابت برای انسان وبرندگی که بر صور نوعیه شمشیرعارض میشود بنابراین کمال اول درین مورد جزء ذات و مقدم برماهیت‌است. درصورتی که کمال دوم قائم بماهیت و فرع وجود ذات میباشد.

جای دیگر از استعمال لفظ کمال موردی است که قوه‌تدریجاً بفعل آیدونقص اندک‌اندک روبکمال رود و حصول این کمال برای موصوف بعد از تمامیت ماهیت نوعی و تحقق ذات است. و همانطوریکه در تعریف‌حرکت‌بیان گردید متحرک قبل از حرکت دارای دو قوه است یکی امکان توجه بمقصد و دیگروصول بآن. توجه متحرک بطرف مقصد کمال اول و فعلیت متوقع کمال دوم است. بنابر این کمال‌اول در اینجا همان کمال دوم درمورد اول است‌مشروط‌باینکه کمال دیگری برآن‌مترتب باشد. پس با توجه بموارد استعمال لفظ کمال در فلسفه معلوم خواهدشد که‌نفس

و حرکت هر دو کمال اولند با این تفاوت که نفس کمال اول است درجائی که قوه یکباره کمال شود و حرکت کمال اول است در موردی که قوه تدریجاً بفعل آید.

فاضل میرك در شرح بر حکمت‌العین در مقام بیان تعریف ارسطو تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی را در خصوص تفسیر معنی کمال و موارد استعمال آن در فلسفه نقل کرده‌است چنانکه گوید: « قال افضل المحققین نصیرالحق والدین الطوسی رحمه الله کل مایکون علة فی شیئی بالقوة ثم یخرج عنه الی الفعل فان کان خروجه الی الفعل الیق بذلک الشیئی من لاخروجه واصلح له فهومن تلک الجهة کمال له ثم الکمال ینقسم الی اول وثان وذلک باعتبارین اولهما ان یکون الشیئی الذی یخرج من القوة الی الفعل لایکون من شأنه ان یخرج بتمامه دفعة فیسمی ما یخرج منه الی الفعل قبل خروجه بتمامه کمالا اولا وکمال الذی یتوخاه ویقصده بعد تقدیر خروجه الی الفعل کمالا ثانیاً و بهذا الاعتبار تعرف الحرکة بانها کمال الاول لما بالقوة من حیث هو بالقوة.

و ثانیهما ان یکون الشیئی الذی یخرج الی الفعل یکون من شأنه ان یخرج بتمامه دفعةفان کان حصوله لذلک الشیئی یجعله نوعاً غیرما کان قبل الحصول یسمی کمالا اولا و مایصدرعنه بعدتنوعه من حیث هوذلک النوع یسمی کمالا ثانیاً و بهذاالاعتبار تعرف النفس بانها کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة. والصور التی یحصل للمرکبات و یجعلها انواعاً یمکن ان یزول عنها لاالی بدل کصورالمعادن والنباتات والحیوانات لا کصور العناصر تسمی صوراً کمالیة.» (۱)

قطب‌الدین رازی در نمط سوم از محاکمات در مقام بیان اجزاء تعریف نفس مانند خواجه نصیرالدین طوسی کمال را بر دونوع فعلیت یکی دفعی و دیگری تدریجی تفسیر کرده واز نظر تقدم و تأخر وجودی برای هریک اول و دوم قائل شده است چنانکه گوید: «الکمال فهومایتم به النوع فی ذاته اوصفاته اما فی ذاته کصورة

۱- شرح حکمت‌العین فاضل میرك ج ۲ ص ۳۱-۳۲

السریر فانه کمال للخشب السریری، لا یتم السریر الا بها و اما فی صفاته فکالحرکة فانها کمال للجسم المتحرک لا یتم الا بها والکمال الاول ما یتم به النوع فی ذاته او یقال ما یصیر به النوع نوعاً بالفعل و هوالنوع علی ما مرو الکمال الثانی ما یتبع النوع من عوارضه فالکمال الاول یتوقف الذات علیه والکمال الثانی یتوقف علی الذات وقد یطلق الکمال الاول علی معنی آخر و هو کمال ثان یترتب علیه کمال آخر کالحرکة.» (۱)

انتقاد مؤلف

تعریفی که ارسطو برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است با اینکه ابن سینا و جمع کثیری از حکما آنرا قبول کرده‌اند معذلک پذیرفتن آن خالی ازاشکال نیست و چنانکه بعضی از محققین فلاسفهٔ اسلامی بعیوب آن التفات کرده‌اند نمیتوان آنرا تفسیر درستی برای تصور معنی حرکت دانست زیرا بعقیدهٔ مؤلف تفسیر ارسطو از چند جهت مورد نظر است.

اولاً تفسیر مذکور تعریف باخفی است. زیرا چنانکه سابقاً گفته شد فارابی و پیش از و ارسطو اعتراف کرده‌اند که شناسائی حرکت از طریق تحدید کامل و تعریف بحد تام نا ممکن است چه حرکت برخلاف سایر حقایق در بیشتر از یک مقوله موجود است و بدین جهت هیچیک از مقولات دهگانه بتنهائی نمیتواند جنس عالی حرکت باشد بنابراین هر تعریفی که برای بیان ماهیت حرکت آورده شود تعریف برسم خواهد بود و بناچار طبق شرائط صحت تعریف، تعریف مذکور باید روشن‌تر و یا لااقل مساوی با معنی حرکت باشد و حال آنکه تصور معنی کمال و دریافت سایر قیودی که ارسطو وابن‌سینا در تعریف حرکت آورده اند مانند «برای آنچه بالقوه است و از برای آنچه بالقوه است» بمراتبی دشوارتر از فهم معنی حرکت است. و اگر بنا باشد که حرکت باین حد و یا نظائر آن شناخته گردد بهتر آنست که گفته شود مفهوم حرکت بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است.

۱- محاکمات در حواشی شرح اشارات خواجه نصیرطوسی ص ۷۰.

شیخ اشراق نخستین فیلسوف اسلامی است که تعریف ارسطو را با بهام و پیچیدگی توصیف نموده و تعریف حرکت را بکمال تعریف با خفی معرفی کرده است. او در المطارحات در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو گوید: «وکل مایفسربه الکمال هیهنا فهواخفی من الحرکة فالاکتفاء بمفهوم الحرکة للکافة اولی من مثل هذه التعریفات.» (۱)

فخر رازی نظریه شیخ اشراق را تأیید کرده و در مقام انتقاد برتعریف ارسطو میگوید. فرق گذاشتن میان مفهوم حرکت و سکون برای هرعاقلی آسانتراز تصور تعریف ارسطو است چنانکه در ملخص بعد از نقل تعریف ارسطو گوید: «ان تصور الحرکة اسهل مما ذکر فان کل عاقل یدرك التفرقة بین کون الجسم متحرکاً وبین کونه ساکناً و اما الامورالمذکورة فمما لایتصورهاالا الاذکیاء من الناس.» (۲)

قطب الدین شیرازی مانند شیخ اشراق و فخررازی تعریف حرکت رابکمال تعریف با خفی معرفی کرده است چنانکه در مقام انتقاد برتعریف ارسطو دردرة التاج گوید: «ومراد بکمال اول نفس توجه است و اگر آنرانیز تعریفی نهند حرکت را لازم آید تعریف الشیئی بنفسه یا بمالایعرف الابه اوبما هوا خفی و دیگراو ازقبیل ایضاح واضحات باشد اگر تعریف تعریفی باشد کی بآن تمیز حرکت خواهند از ماعداء آن نه تصور ماهیت آن چه هرعاقلی فرق می کند میان انک جسم ساکن است یا متحرك، و اگر نه تمیز حرکت از ماعداء آن معلوم بودی اورا بضرورت چنین نبوذی و تنبیه بر تصور ماهیت حرکت بیکی ازدووجه کی اول گفتیم کافی است.» (۳)

ثانیاً تعریف مذکور دوری است. زیرا با توجه به تعریف کمال و موارد استعمال آن در فلسفه معلوم میشود عین همان انتقادی که ارسطو برتعریف قدما نموده

۱- المطارحات خطی مجلس شورایملی ص ۱۳۵

۲- عبارت ملخص نقل از کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی ص ۳۷۲

۳- درة التاج مقالهٔ هفتم از فن دوم ازجملهٔ دوم ص ۱۰۰

بر تعریف خود او نیز وارد است. چه تصور معنی کمال اول و دوم در هریک از این دو مورد فرع تصور معنی دفعه و تدریج میباشد و تا معنی تدریج و دفعه معلوم نگردد شناختن معنی کمال اول و دوم ممکن نخواهد بود زیرا حرکت کمال اول است در جائی که قوه تدریجاً بفعل آید و نفس کمال اول است درجائی که قوه یکباره کمال شود پس همانطوری که ارسطو بواسطهٔ دوری بودن تعریف. آوردن لفظ تدریج و دفعه را در تعریف حرکت درست ندانست و گفت فهم معنی دفعه و تدریج بعد از تصور معنی (آن) و زمان ممکن است و (آن) و زمان هم بحرکت شناخته میشوند همچنین آوردن لفظ کمال در تعریف حرکت مانند تعریف حرکت به بیرون آمدن تدریجی دوری است زیرا شناختن معنی کمال بعداز دانستن معنی تدریج و دفعه خواهد بود و چنانکه گفته شد هر یک از دفعه و تدریج هم بزمان و (آن) شناخته میشوند. پس طبق رأی ارسطو باید از آوردن لفظ کمال مانند لفظ تدریج در تعریف حرکت دوری جست وبرای شناساندن ماهیت حرکت طریق دیگری اختیار کرد.

فخررازی در ملخص بعد از تفسیر کمال اول باین انتقاد اشاره کرده ودرمقام اعتراض بر ارسطو گوید: «لاشک ان الکمال الاول علی ماذکرنامن التفسیر لا یمکن ان یتصور ثبوته الا فی الشیئی الذی یکون حدوثه علی سبیل التدریج فتصور الکمال الاول متوقف علی تصور التدریج واذا کان کذلک لا یخلواما ان یکون تصور التدریج متوقفاً علی تصور الحرکة اولا فعلی الثانی فیندفع اعتراضه علی تعریف القدماء وعلی الاول یرد علیه ما اورده علیهم من ان التعریف دوری.»[۱]

قطب الدین شیرازی هم مانند فخررازی بدوری بودن تعریف ارسطو در درة التاج تصریح کرده است چنانکه گوید: «و مراد بکمال اول نفس توجه است واگرآنرانیز تعریفی نهند حرکت را لازم آید تعریف الشیئی بنفسه یا بما لا یعرف الا به.»[۲]

۱- نقل از حواشی میرسید شریف جرجانی بر شرح حکمت العین فاضل میرک ص ۳۲

۲- مقاله هفتم از فن دوم از جملهٔ دوم ص ۱۰۰

ثالثاً تعریف ارسطو فاقد وصف مانعیت است. زیرا تعریف مذکور علاوه بر حرکت شامل امکان استعدادی است. توضیح آنکه امکان وقوعی در اصطلاح حکما کیفیت استعدادی و از عوارض ماده است. و بعقیدهٔ فلاسفه ماده بواسطهٔ این صفت آماده میشود که صور و اعراض را از مبدء فیاض قبول نماید. در امکان استعدادی بر خلاف امکان ذاتی وصف آمادگی در خارج موجود است و امکان استعدادی مانند حرکت دارای دو جهت قوه و فعل میباشد و کمالاتی که ممکن است در ماده بسبب امکان استعدادی تحقق یابند بعضی بالفعل و برخی بالقوه موجوداند و امکان استعدادی بحسب قرب و بعدش نسبت به کمالاتی که وقوع آنها در انتظار است متفاوت میباشد و بر آنها بتشکیک صدق میکند بنابراین میتوان گفت امکان استعدادی مانند حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است.

ملاصدرا در مقام بیان معانی امکان در تفسیر امکان استعدادی گوید: «ثم قد یطلق الامکان ویراد به الامکان الاستعدادی الذی هو تهیوء المادة واستعدادها لما یحصل لها من الصور والاعراض و هو کیفیة استعدادیة من عوارض المادة تقبل التفاوة شدة و ضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاکثر و الاقل مما لابد منه و هو لیس من المعانی العقلیة الانتزاعیة التی لا حصول لها خارج العقل.» (۱)

تهانوی در کتاب اصطلاحات الفنون بعد از بیان تعریف ارسطو و شرح قیود اجزاء آن بعدم مانعیت تعریف مذکور و انتقاض آن بامکان استعدادی تصریح کرده است چنانکه گوید: «لکن بقی انتقاض تعریف الحرکة بالامکان الاستعدادی اذ یصدق انه کمال بالنسبة الی ما یترتب علیه سواء کان قریباً او بعیداً للجسم الذی یجب کونه معه بالقوة فی الکمال الثانی من جهة کونه بالقوة فانه اذا حصل ما یترتب علیه بطل استعداده و کذلک اولیة الاستعداد بالنسبة الی ما یترتب الیه.» (۲)

۳ـ امور عامهٔ اسفار ص ۳۵

۱ـ کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی ص ۳۷۱

رابعاً تعریف ارسطو فاقد شرط صحت است . زیرا چنانکه درعلم منطق بیان گردید یکی از شرایط صحت تعریف دوری کردن از لفظ مشترک یا مشکک است. تعریف ارسطو برای دربرداشتن لفظ کمال فاقد این شرط است زیرالفظ کمال چنانکه گفته شد بسبب اختلاف موارد استعمال بر نفس وحرکت وامکان استعدادی ونظائر آن بتفاوت گفته میشود و ارسطودرتعریف حرکت برای تعیین نوع کمالی که مقصود بوده است ناچار شدقیود بعدی را بر آن اضافه کندوهمین امر موجب ابهام و پیچیدگی تعریف گردیده است.

فصل ششم

در بیان تعریف ابن‌سینا و بررسی آن

ظاهراً ابن‌سینا در هیچیک از تألیفات فلسفی بر تعریف ارسطو انتقاد ننموده و چنانکه گفته شد با افزودن لفظ اول عیناً آنرا بارسطونسبت داده ودرهمه‌جا بصحت و درستی تعریف مذکور اعتراف کرده است . ولیکن در قسمت طبیعیات نجات در مقام تعریف حرکت عملاً ازتعریف ارسطو عدول نموده وبرای بیان ماهیت حرکت تعریف خاصی پیشنهاد کرده است. که چون تعریف او در پیچیدگی وابهام دست کمی از تعریف ارسطو ندارد در فصل جداگانه‌آورده‌شده است .

ابن‌سینا در نجات درمقام بیان ماهیت حرکت بجای لفظ کمال کلمهٔ تبدل را استعمال نموده و در تعریف حرکت گفته‌است :«الحرکة تبدل حال قارة فی الجسم یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحوالشیئی والحصول به الیه وهوبالقوة اوبالفعل.» (۱)

یعنی حرکت دگرگون شدن تدریجی حال قارجسم است بشرط آنکه هدف اصلی و غایت ذاتی این دگرگونی‌توجه نمودن بطرف‌مقصد و رسیدن باوباشدخواه منتهی

۱-نجات ص ۱۶۹

در متحرك بالقوه موجود باشد یا بالفعل.

بیان فوائد قیود تعریف ابن‌سینا

برای بیان فوائد قیود تعریف ابن‌سینا گوئیم: حال از نظر استقرار در وجود و عدم آن بر دو قسم است یکی حال قار و دیگر حال غیرقار و همانطوری که موصوف‌شدن اجسام باحوال غیر قار آنها را ساکن نمیکند همچنین انتقال آنها از حال غیر‌قار بحال قار دیگر باعث حرکت آنها نخواهد شد پس قید قار در تعریف برای اخراج حال غیر قار است مانند انتقال از زمان بزمان دیگر و انتقال از فعل بفعل دیگر و نظائر آن که در نزد حکما این نوع دگرگونی اجسام حرکت نیست. ودگرگونی احوال قاری که برای نفوس مجرد است بقید فی‌الجسم از تعریف حرکت خارج گردید و فایده قید یسیراً یسیراً برای اخراج دگرگونی دفعی است مانند کون و فساد. وتغییر تدریجی احوال جسم که بطریق توجه نمودن بمقصد نباشد حرکت نیست. وقید علی سبیل اتجاه نحوالشیئی برای اخراج این نوع تجدد احوال است مانند تغییری که بسبب کم و زیاد شدن نور تدریجاً بر اجسام عارض میگردد. غایت بر دو قسم است ذاتی و عرضی. ابن‌سینا از آوردن باء سببیه در متعلق الوصول خواست بفهماند که وصول بمقصد باید غایت ذاتی حرکت باشد نه عرضی پس انتقال از جده بجده دیگر و از اضافه بمشابه آن که دگرگونی درین دو مقوله مسبوق بدگرگونی در غیر اینها است حرکت نخواهد بود. و فایدهٔ قید اخیر «هو بالقوه اوبالفعل» برای تعمیم و شمول تعریف است زیرا مبدء و منتهی حرکت در تمام موارد یکسان نیست گاهی مبدء و منتهی حرکت واقعی وبالفعل است مانند حرکت مستقیم و گاهی مبدء و منتهی حرکت فرضی و بالقوه است مانند حرکت دوری افلاك. ابن‌سینا برای آنکه هر دونوع حرکت را داخل در تعریف نماید قید اخیر را آورده است.

تعریف ابن‌سینا گرچه بواسطه آوردن لفظ تبدل بجای کمال بعضی از عیوب موجود در تعریف ارسطو را ندارد ولیکن معذلک تعریف ابن‌سینا خالی از نقص نیست و چنانکه ملاحظه گردید مانند تعریف ارسطو پیچیده و مبهم است و فهم قیود این

تعریف بمراتبی دشوار تر از تصور معنی حرکت میباشد و گذشته از این، چنانکه ارسطو بر تعریف قدما ایراد کرده است تعریف ابن سینا بواسطه دربرداشتن کلمه یسیراً یسیراً تعریف دوری است.

ابن سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا تعریفات دیگری بقدما نسبت داده است و می گوید بعضی حرکت را بطبیعت نا محدود تعریف نموده‌اند وجمعی دیگر در تعریف حرکت گفته‌اند حرکت زوال از حالی بحال دیگر است . وگروه دیگر آنرا رفتن از قوه بفعل تعریف کرده‌اند. ولیکن بعقیدهٔ ابن سینا هیچیک از این تعاریف برای بیان ماهیت حرکت کافی نیست زیرا طبیعت نا محدود اختصاص بحرکت ندارد و غیر از حرکت اشیاء دیگر مانند زمان و بی‌نهایت راشامل است و زوال و رفتن نه جنس است برای حرکت و نه شبه جنس و این الفاظ مترادفند و در آغاز برای تغییر مکان وضع گردید و بعد بدگرگونی احوال نقل داده‌شده است چنانکه گوید : « وقال قوم انها طبیعة غیر محدودة والاحری ان یکون هذا صفة ان کان صفة لها صفة لها غیر خاصة فغیر الحرکة ما هو کذلک کاللانهایة والزمان ... واما ماقیل فی حد الحرکة انها زوال من حال الی حال اوسلوك من قوة الی الفعل فذلک غلط لان نسبة الزوال والسلوك الی الحرکة لیس کنسبة الجنس اوما یشبه الجنس بل کنسبة الالفاظ المترادفة ایاها اذ هاتان اللفظتان وللفظة الحرکة وضعت اولا لاستبدال المکان ثم نقلت الی الاحوال .» (۱)

یعنی جماعتی گفته‌اند : حرکت طبیعتی است نا محدود. ولیکن حق این است که اگر این صفت را دارد مخصوص او نیست و غیر از حرکت هم چیزی هست که این صفت را داشته باشد مثل امور نا متناهی و زمان ... واما این که در تعریف حرکت گفته‌اند زوال از حالی است بحالی یا از قوه بفعل رفتن است . آنهم غلط است زیرا که زوال و رفتن نسبتش بحرکت مانند نسبت جنس یا شبه جنس نیست بلکه مانند نسبت الفاظ مترادفست زیرا که آن دولفظ اولا برای تغییر مکان

۱- طبیعیات شفا ص ۳۵

وضع شده و بعد باحوال نقل گردیده است. (۱)

ظاهراً ابن‌سینا زوال را باعتبار متعلق آن مترادف کمال قرار داده است والا حرکت چنانکه گفته شد نوعی ازکمال و فعلیت است وزوال نیستی ورفع کمال میباشد بنابراین زوال مترادف کمال نیست و بهیچوجه تعریف حرکت بزوال درست نخواهد بود. شاید مقصود کسانی که حرکت را بزوال تعریف نموده‌اند آنست که حرکت موجود ضعیفی است و برخلاف سایر کمالات تحقق هر جزئی مستلزم عدم و زوال جزء دیگر است و تا جزئی از آن معدوم نشود جزء دیگر موجود نخواهد شد.

فصل هفتم

در بیان تعریف بهمنیار

بهمنیار در مقالهٔ دوم از التحصیل برای اجتناب از دوری‌شدن تعریف آوردن زمان و تدریج و نظائر آن را در تعریف حرکت جایزندانست. وشاید ببعض عیوب تعریف ارسطو و ابن‌سینا هم توجه کرده است که در مقام تحدید حرکت از تعاریف مذکور عدول نموده ومدعی است که اقرب التعاریف برای حرکت موجود در خارج آنست که گفته شود حرکت: موافات حدود است بر سبیل اتصال. و قید اتصال برای اخراج سکون است زیرا هرجا موافات و رسیدن بحدودقطع گرددوحدود بالقوه گسسته شود سکون تحقق خواهد یافت.

تحقیق او درین کتاب در بیان ماهیت حرکت چنانست که گوید: نحن نمتنع فی تحدیدها من ان ناخذ فیه امرازمانیا اذ الزمان کماستعرفه متحدد الحرکة فاذا حددناها بامرزمانی کان البیان دورا» ... تا آنجا که تعریف مختار را بیان کرده و گوید: «و اقرب العبارات الی نعم معناها هوان یقال الحرکة موافاة حدود علی الاتصال فان السکون هوان ینقطع هذاالموافات وهذه الحدود یفترض بالموافات والحرکة علی هذاالنحو یتبعها وجودالحرکة بمعنی القطع الذی نذکره

۱- ترجمه شفاء ص ۱۰۴

ولیس للحرکة بمعنی القطع وجودالا فی النفس.» (۱)

میرداماد درقبسات برای بیان و شرح حرکت توسطیه تعریف بهمنیار را آورده است چنانکه گوید: «هل قرع سمعک ان للحرکة معنیین احد هما حالة بسیطة شخصیة هی کون المتحرک متوسطاً بین المبدء والمنتهی کوناً شخصیاً سیالاً مستمرالذات الشخصیة مادامت الحرکة باقیة غیرمستقرالنسبة الی حدود مافیه الحرکة فلامحالةای آن فرض فی زمان الحرکة فیه للمتحرک موافاة حد من الحدود لاتکون له تلک الموافاة قبل ذلک الان ولابعده فلایکون له ذلک الحد فی آنین کمایکون فی کل من حدی الطرفین المبدء والمنتهی .. الخ.» (۲)

ملاصدرا در مبحث امور عامهٔ اسفار بعد از نقل تعریف قدما و شرح تعریف ارسطو بدون آنکه بمأخذ تعریف مذکور اشاره کند و بیان نماید که تعریف حرکت بموافات ازکیست آنرا اقرب التعاریف معرفی کرده است. و در مقام تحدید حرکت با افزودن کلمهٔ بالقوه بعد از موافات حدود، عین عبارت التحصیل را آورده است چنانکه گوید: «و اقرب التعاریف هوان یقال الحرکة هی موافاة حدود بالقوة علی الاتصال والسکون هوان تنقطع هذه الموافات و تلک الحدود تفترض بالموافات والحرکة علی ان هذا النحو یتبعها وجود الحرکة بمعنی القطع الذی سنذکرها.»(۳)

مطالبی که در شرح تعریف قدما و بیان تفسیر ارسطو گفته شد برای دریافت تعریف بهمنیار و مختار ملاصدرا کافیست و قید بالقوه برای آنست که اگر حدود فعلیت یابد حرکت پایان یافته و منقطع خواهد شد. و ظاهراً کلمهٔ بالقوه در تعریف مذکور بجای قید تدریج در تعریف قدما است. و با آوردن قید بالقوه دیگر احتیاجی بذکر تدریج و نظائر آن که بنا بعقیدهٔ ارسطو باعث دوری شدن تعریف است نخواهد

۱- فصل دوازدهم از مقالهٔ دوم «فی اثبات الحرکة و تحدیدها وفی احکام لمقولتی ان یفعل و ان ینفعل و فی المقولة التی یقع فیها الحرکة» التحصیل خطی ص ۱۱۱-۱۱۳

۲- قبسات ص ۱۳۸

۳- امور عامهٔ اسفار ص ۲۱۶

بود. وقید اتصال چنانکه گفته شد برای اخراج سکون است و هرجا موافات ورسیدن بحدود قطع گردد و از حالت پیوسته بودن بیرون آید سکون تحقق خواهد یافت. و بواسطهٔ عدم تعیین موافی تعریف مذکور، حرکت در جوهر را شامل است واعم است از آنکه واصل بحدود جسم باشد یا هیولی وشاید بدین جهت ملاصدرا تعریف بهمنیار را اقرب التعاریف معرفی کرده است.

بعقیدهٔ مؤلف معلوم نیست تصوراجزاء تعریف بهمنیا رمانند تصورموافات وحدود وقوه روشن ترازتصور معنی حرکت باشد وچنانکه درانتقاد برتعریف ارسطوبیان گردید تعریف بهمنیار بواسطه شمول حرکت درجوهر گذشته ازنداشتن وصف مانعیت تعریف باخفی است.

فصل هشتم

در بیان تعریف شیخ اشراق و بررسی آن

چنانکه گفته شد شیخ اشراق برخلاف ارسطو و تابعین او حرکت رامقولهٔ مستقلی قرار داده و در غالب تألیفات فلسفی ضمن حصر مقولات حرکت راتعریف کرده است.

او در نوشته های خود بر حصر عمربن سهلان ساوی که دربعضی مواردا جناس عالی را در چهار مقوله «جوهر و کم و کیف ونسبت» منحصر کرده است انتقادمی کند و میگوید حصر مذکور شامل حرکت نیست زیرا حرکت برخلاف جواهر پنجگانه (عقل و نفس وهیولی وصورت وجسم) بموضوع محتاج است و بواسطه عدم قراردر وجود از مقولهٔ کیف هم خارج میباشد و از جهت اینکه ذاتاً قبول قسمت ویانسبت نمی کند وصدق این دو وصف براو عارضی است نمیتوان آنرا داخل درمقولهٔ اضافه یا کم دانست.

پس طریق صواب آنست که اجناس عالی در پنج مقوله (جوهرو کم و کیف

و اضافه و حرکت) منحصر گردد و حرکت مقولهٔ جداگانه‌ای بحساب آید وبنا بعقیدهٔ او چون باقی اعراض مانند (این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل) بدون نسبت تعقل نمیشوند داخل در مقولهٔ اضافه خواهند بودچنانکه درالتلویحات در بیان اصول مقولات گوید : « ولما کان المحمول علیه‌الوجود اما موجوداً لافی موضوع و هوالجوهر و اما موجوداً فیه اما غیر قارالذات کالحرکة اوقارها الذی لایعقل الامع‌الغیر و هوالمضاف والقارالغیر الاضافی اما ان یوجب لذاته التجزی والنسبةوهی الکمیةاولا یوجب لذاته ذانک‌وهوالکیف فانحصرت‌الامهات‌من المقولات فی خمسة.» (۱)

سهروردی در المقاومات در بیان حصر مقولات و انتقاد برحصرعمربن سهلان ساوی گوید : «وصاحب‌البصائر (عمربن سهلان‌الساوی) قد حصرها فی اربعة فی بعض المواضع فی الجواهر والکم والکیف والنسبة وخرج عنهاالحرکة فانها لیست بکمیة وان عرض لها تکمم ولا نسبة وان عرض لها نسبة ولا شیئی مما عدوا. اما نحن فقد حصرناها فی خمسة علی مابینا فی التلویحات و فصلناها فی المطارحات. اما الاین والمتی والوضع والملک فانها لاتعقل الا بالنسبة.» (۲)

شیخ اشراق در المشارع والمطارحات درذیل عنوان«بحث‌وتحصیل»مستدلا حصر صاحب‌البصائر عمربن سهلان ساوی را موردانتقادقرارداد وحرکت‌رابراجناس عالی چهارگانه ساوی اضافه نمود چنانکه گوید « ولماحصرنا المقولات المشهورة فی کتاب‌التلویحات فی‌خمسةوجدنابعد ذلک‌فی‌موضع لصاحب‌البصائر (عمربن‌سهلان الساوی) حصرها فی اربعة الجواهر والکم والکیف والنسبة واذااعتبرت هذاالحصر الذی ذکر لاتجده صحیحاً فان‌الحرکة لم تدخل تحت‌الجوهر لانها عرض ولاتحت الکم فان‌الحرکة لیست نفس‌الکم وان کان لهاتقدر ولایلزم من کون‌الشیئی‌متقدراً کونه کما بذاته و لیست کیفاً فان‌الکیفیة هیئة قارة ولا النسبة‌و ان کان یعرض‌لها

۱ـ التلویحات ص ۱۱

۲ـ المقاومات ص ۱۴۶

نسبة الی المحل کما لسایرالاعراض و لیس اذا کان الشیئی یعرض له نسبة یکون نفس النسبة فالا قرب لمن یرید ان یثبت المقولات حصرها فی خمسة الجوهر والکیف والکم والاضافة والحرکة.» (۱)

تعریف حرکت بعقیدهٔ سهروردی

شیخ اشراق در تألیفات فلسفی بعد از تقسیم ماهیت بدو قسم جوهر و غیر جوهر ماهیت غیر جوهر را هیئت نامیده است چنانکه در حکمت الاشراق گوید: «ان کل شیئی له وجود فی خارج الذهن فاما ان یکون حالا فی غیره شایعاً فیه بالکلیة و نسمیه الهیئة اولیس حالا فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلیة و نسمیه جوهراً.» (۲)

ظاهراً این نام گذاری از ابتکارات سهروردی است واودر میان حکمای اسلامی نخستین حکیمی است که عرض راهیئت نامیده است چنانکه در المشارع والمطارحات گوید: «الماهیة التی هی وراء الوجود اما ان تکون جوهراً او تکون غیر جوهر وما لیس بجوهر نسمیه هیهنا هیئة.. الخ.» (۳)

بعقیدهٔ شیخ اشراق ماهیت موجود در خارج مقسم اجناس عالی است بنابراین هرگاه ماهیت در موضوع موجود نگردد (خواه بی نیاز از محل باشد مانند هیولی یا آنکه بمحل محتاج باشد مانند صورت) جوهر است. و اگر در موضوع تحقق یابد در نزد حکما عرض و باصطلاح شیخ اشراق هیئت است. هیئت هم ازجهت تصور ثبات و عدم آن بر دو نوع است. نوع اول هیئتی که ذاتاً ثبات آن تصور نشود وچنین هیئتی درنزد سهروردی مقولهٔ حرکت است. نوع دیگر هیئتی که ثبات آن تصور شود و این قسم از دو حال بیرون نیست. یا اینکه بدون نسبت وملاحظه امر دیگر تعقل نمیشود مانند وصف پدری برای ذات پدر که بدون تصور معنی پسری تصور آن

۱- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸

۲- حکمت الاشراق ص ۶۱

۳- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸

ممکن نیست. این نوع هیئت مقولهٔ اضافه است که بعقیدهٔ شیخ اشراق همه مقولات نسبیه را شامل میشود. و دیگر هیئتی که بتنهائی تعقل گردد هرگاه ذاتاً قسمت پذیر باشد مقولهٔ کم است و هیئت قاری که مستقلا تصور شود ولیکن قبول قسمت ننماید مقولهٔ کیف خواهد بود. پس حرکت در نزد سهروردی مقولهٔ جداگانه و هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نمیشود. و این تعریف را سهروردی اختیار کرده است و در اغلب تألیفات فلسفی برای بیان ماهیت حرکت آنرا ذکر نموده است چنانکه در المشارع والمطارحات در مقام حصر مقولات ماهیت حرکت را بوجه مذکور تفسیر نموده است و گوید: «و کل هیئة اما ان یتصور ثباتها اولا یتصور ثباتها فهی الحرکة و ان یتصور ثباتها فاما ان لا یتعقل دون القیاس الی غیرها اویتعقل دون القیاس الی غیرها والتی لا یتعقل دون القیاس الی غیرها هی الاضافة وما یعقل دون القیاس الی غیره اما ان یوجب لذاته المساوات اوالتفاوت والتجزی اولا یوجب. فان اوجب ذلک فهوالکم وان لم یوجب فهوا لکیف.» (۱)

و در تلویحات در ذیل عنوان «فی قول جملی و اشارات الی المقولات» بعد از تقسیم موجود بجوهر و هیئت در بیان ماهیت حرکت گوید: «و کل موجود فی الموضوع اما ان یتصور ثباتها اولا یتصور اصلا وهذا هوالحرکة کانت فی الکیف اوفی الکم اوالوضع اوالمکان وقد سبق تعریفه.» (۲)

و در فصل دوم از مقالهٔ سوم حکمت الاشراق در بیان قدم عالم و دوری بودن حرکت فلک ماهیت حرکت را تفسیر کرده و گوید: «کل هیئة لا یتصور ثباتها هی الحرکة.» (۳) و درجای دیگر از همین فصل در مقام تعریف حرکت گفته است: وما یجب فیه التجدد لماهیته انما هوالحرکة

شیخ اشراق در المطارحات در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو گوید: معنی حرکت بدیهی است و احتیاج بتعریف ندارد و اگر بنا باشد که برای حرکت

۱- التلویحات ص ۷

۲- حکمت الاشراق ص ۱۷۲

۳- حکمت الاشراق ص ۱۷۳

تعریفی آورده شود همان تعریف قدما شایسته تر است و یا بهترآنست که گفته شود حرکت هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نشودچنانکه گوید: «وکل مایفسر به الکمال هیهنا فهواخفی من الحرکة فالاکتفاء بمفهوم الحرکة للکافة اولی من مثل هذه‌التعریفات وان کان یحتاج الی تعریف فالنظم الاولی الیق من هذه‌التعریفات اویعرف بانها هیئة لایتصور ثباتها اصلاالابالتجدد.» (۱)

قطب‌الدین شیرازی تعریف سهروردی را پسندیده وآنرا بهترین تعریف‌معرفی کرده است چنانکه درشرح حکمت الاشراق بعد از بیان تعریف مذکورگوید: «و هو تعریف مطرد ومنعکس لان الموجودات الممکنة تنحصر عنده فی‌خمسة اقسام الجوهر والکم والکیف والاضافة والحرکة. فبالهیئة خرج‌الجوهر وبکونهالایتصور ثباتها ماهو ثابت من‌الکم والکیف والاضافة و خرج‌الزمان الذی هومن اقسام‌الکم لانه وان‌کان ایضا هیئة لایتصور ثباتها ولکن لالماهیتها و ذاتها بل لغیرهاوهو محله‌الذی هوالحرکة لماستعلم ان‌الزمان مقدارالحرکة من حیث لایجتمع اجزائه الفرضیة معا و هو احترازعن المسافة فانها ایضا مقدارها ولکن لامن هذه‌الحیثیة بل من حیث یثبت اجزائها الفرضیة.» (۲)

قطب‌الدین شیرازی درمقالۀ هفتم از فن دوم درة‌التاج که درفلسفه اولی است تعریف قدما وشیخ اشراق را برای حرکت بهترین‌تعریف دانسته‌است‌چنانکه گوید: «بهترین چیزی که بآن تعریف ماهیت حرکت کرده‌اند آنست کی حرکت خروج شیئی است از قوه بفعل لادفعه و دیگر آنک حرکت هیئتی است که‌ثبات‌آن لذاتها ممتنع است.» (۳)

قطب‌الدین شیرازی درمقالۀ‌هفتم ازفن اول درة‌التاج به‌پیروی‌ازشیخ اشراق در مقام‌بیان‌حصر مقولات حرکت‌را مقولۀ جداگانه‌ای قرارداده واقسام عرض را چهار

۱- المطارحات خطی ص ۱۳۵

۲- شرح حکمت‌الاشراق ص ۳۹۴

۳- مقالۀ هفتم از فن دوم درة‌التاج ص ۹۸

نوع کم و کیف و حرکت و اضافه ذکر کرده است چنانکه گوید: «واما اقسام عرض هم چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات او را لذاته یا تصور نکنند ثبات او را لذاته اگر تصور ثبات او لذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الی غیره یا تعقل او نکنند دون النسبة و آنچ تعقل او کنند دون النسبة یا لذاته موجب مساوات وتفاوت و تجزی باشد یا موجب نباشد آنچ موجب آنست لذاته کم است و آنچ موجب آن نیست کیف است و آنچ تعقل او نتواند کرد دون النسبة الی غیره اضافه است و آنچ تصور ثبات او لذاته نکنند حرکت است. و بلفظ لذاته در حرکت احتراز از زمان کرده‌اند چه ثبات او متصور نیست بسبب آنک او مقدار حرکت است.» (۱)

شیخ اشراق با اینکه تصریح می کند که مقولات معانی اعتباری ومحمولات ذهنی هستند و مابازاء خارجی ندارند (۲) معذلک وجود حرکت را در خارج پذیرفت، و در حکمت الاشراق در ذیل عنوان «فی الاعتبارات العقلیة» صفات را باعتبار تحقق در خارج و عدم آن بدو قسم تقسیم کرده و حرکت را مانند سفیدی و سیاهی در برابر وجود و امکان و نظائر آن جزء صفات عینی آورده است و عقیده دارد که حرکت برخلاف وجود وامکان علاوه بر وجود ذهنی در خارج هم موجود است چنانکه گوید: «فاذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین صفة عینیة ولها صورة فی العقل کالسواد والبیاض والحرکة و صفة وجودها فی العین لیس الانفس وجودها فی الذهن ولیس لها فی غیر الذهن وجود... مثل الامکان والجوهریة واللونیة والوجود و غیرها مما ذکرنا.» (۳)

انتقاد ملاصدرا

ملاصدرا در التعلیقات تعریف سهروردی را مورد انتقاد قرار داده و میگوید

۱- مقالهٔ هفتم از فن اول درة التاج ص ۵۰ – ۵۱

۲- حکمت الاشراق در بیان اعتباری بودن مقولات گوید: «واعلم ان المقولات التی حررو ها کلها اعتبارات عقلیة من حیث مقولیتها ومحمولیتها.» ص ۷۴

۳- حکمة الاشراق ص ۷۱

حقیقت حرکت عین تجدد و عدم ثبات است نه هیئتی که دارای تجددوثبات باشد و بهمین جهت قدما حرکت را بخروج تدریجی شیئی از قوه بفعل تحدید نموده‌اند نه چیزی که موجب این نوع خروج است چنانکه گوید : «قوله قدس‌سره کل هیئة لایتصور ثباتها هی‌الحرکة اعلم ان الحرکة لیست هیئة تکون تلک الهیئة متصفة بعدم الثبات و عدم الاستقراربل ماهیتها هی نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذاعرفها القوم بخروج الشیئی من‌القوة الی الفعل هکذا ولوکانت لها ماهیة غیر ذلک لم یجز تعریفه بالخروج.» (۱)

پاسخ مؤلف

در پاسخ از انتقاد ملاصدرا باختصار میتوان گفت هیئتی که ثبات آن تصور نشود در حقیقت عین تجدد و نفس تغییراست وقیدلایتصورثباتهادرتعریف‌سهروردی بمنزلهٔ فصل اخیر است که صورت نوعیه حرکت را مشخص ومعلوم مینماید. وهیئت مذکور عین خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است و بعقیدهٔ مؤلف هریک‌ازتعریف قدما و سهروردی برای بیان ماهیت حرکت کافی است.

حرکت نوعی از وجوداست

ملاصدرا در آغاز بحث جواهر و اعراض از اسفار درمقام بیان عدد مقولات و شرح عقیدهٔ سهروردی در بارهٔ حرکت درذیل عنوان «عقدة وحل» گوید ایراد شیخ اشراق اختصاص بحصر صاحب بصائر ندارد و انتقاد مذکور بر جمهور حکما که اعراض را درنه مقوله منحصر کرده‌اند نیز وارد است. بدین جهت در صدد پاسخ از این ایراد بر آمده و میگوید حرکت نوع خاصی ازوجود است و حصول تدریجی ازقوه بفعل، ماهیت جنسی یا نوعی نداردبرای آنکه‌مقسم‌مقولات‌ماهیت است و وجود و انواع آن خارج از ماهیت‌اند و نباید انتظار داشت‌که حرکت و نوع خاصی از وجود داخل دراقسام ماهیت باشد بنابراین خروج حرکت ضرری بحصر مقولات نخواهد داشت و اینکه حکما وحدت حرکت را بجنسی و نوعی و شخصی توصیف کرده‌اند وصفی عرضی و باعتبار متعلق حرکت است و در حقیقت

۱- التعلیقات ص ۳۹۴

این اوصاف برای ماهیاتی است که حرکت بر آنها عارض میشود.

تحقیق ملاصدرا در پاسخ از ایراد سهروردی در اسفار چنانست که گوید:

«عقدة وحل» اقول هذا الکلام کما یرد ظاهراً علی الحصر المذکور یرد علی الحصر للمعرض فی التسع حیث انهم لم یجعلوا الحرکة مقولة اخری فهذه عقدة علی القائلین لکل المذهبین فیجب دفعها والحل ان الحرکة هی عبارة عن نحو وجود الشیئی التدریجی الوجود ولا ماهیة له الا الکون المذکور والوجود خارج عن الماهیات الجوهریة والعرضیة والطبیعة التی یلحقها الجنسة لایجوز ان یکون خارجاً عن ماهیة الانواع فالحرکة لیست بجنس فضلا عن ان تکون مقولة والذی یذکر فی مباحث الحرکة ان وحدتها قد تکون جنسیة و نوعیة و شخصیة فذلک باعتبار ما تعلقت به.» (۱)

انتقاد مؤلف

پاسخ ملاصدرا اگرچه بظاهر تازگی دارد و ممکن است شخص در آغاز آنرا قبول نماید ولی با کمی دقت و اندکی تأمل بی پایه بودن احتجاج مذکور روشن شده و معلوم خواهد شد که نمی‌توان باین جواب اعتماد کرد و بعقیدهٔ نگارنده با توجه بمبانی فلسفی اعتراف بورود اشکال بمراتبی بهتر و شایسته‌تر از تمسک نمودن باین قبیل پاسخها است.

توضیح آنکه ملاصدرا در مقام تحدید و بیان حقایق اشیاء در بسیاری ازموارد که نتوانست آنها را داخل در یکی از مقولات قرار دهد بناچار همین روش را دنبال کرده و باین اصل متوسل شده است. مثلا در بیان ماهیت علم که حکما اختلاف کرده‌اند درین که حقیقت آن چیست، و داخل کدام مقوله است؟ ملاصدرا برای آنکه ابتکاری کرده باشد مذهب تازه‌ای آورده و میگوید علم نوع خاصی از وجود است و داخل در هیچیک از مقولات دهگانه نیست و بیرون ماندن علم از اقسام مقولات مانند خروج حرکت ضرری بحصر مقولات نخواهد داشت.

۱- مبحث جواهر و اعراض اسفار ص ۱

هر گاه بمطالبی که در فصل گذشته در بیان ماهیت حرکت آورده شده توجه گردد معلوم خواهد شد که قبل از ملاصدرا ارسطو و فارابی و ابن‌سینا و دیگران باین حقیقت که حرکت نوع خاصی از وجود است و داخل درهیچیک ازمقولات دهگانه نیست تصریح کرده‌اندو چنانکه گفته شد فارابی در رسالهٔ مسائل متفرقه اعتراف نموده که در میان مقولات نمیتوان چیزی که جنس عالی یاقائم‌مقام جنس عالی باشد برای حرکت پیدا کرد و وقتی دیدند که حرکت بیک معنی در بیشتر از یک مقوله موجود است بناچار آنرا بفعلیت و کمال که نوع خاصی‌از وجوداست تفسیر کردند. و ملاصدرا در پاسخ از ایراد سهروردی همان عقیدهٔ ارسطو و فارابی را با اسلوب بدیعی که روش ابتکاری او در موارد ضرورت است بیان نمود ومعلوم نیست با احتجاج باین که وجود غیر از ماهیت است چگونه میتوان‌ایراد سهروردی را دفع کرد وگفت خروج حرکت ضرری بحصر مقولات ندارد بعقیدهٔ مؤلف برای بطلان احتجاج ملاصدرا کافی است که گفته‌شود:

اولاً غرض واضعین منطق وهدف کسانی که مقولات دهگانه را برای بیان حقایق اشیاء پیشنهاد کرده‌اند مورد بررسی وتحقیق‌قرار گیرد تامعلوم شود که‌مقصود آنان از حصر مقولات بیان ماهیت تمام موجودات ممکن است یاشناساندن وتحدید کردن بعضی معین.

و ثانیاً بمقتضی این اصل که هر ممکنی زوج ترکیبی است‌وماهیت ووجودی دارد چگونه حکم مذکور موجودات ممکنی نظیر حرکت و علم راشامل نمیشود.

و ثالثاً اگر بنا باشد که هر حقیقتی که‌خارج‌ازاجناس عالی‌است بتوان برای جامعیت مقولات مشهور احتجاج کرد و گفت که این حقیقت نوع خاصی‌ازوجوداست و خروج آن ضرری بحصر نداردبنابراین وضع‌مقولات‌برای‌بیان ماهیات‌اشیاء بی‌فایده خواهد بود.

و رابعاً این سئوال پیش میاید که چرا برای‌بعضی ازموجودات‌ممکن‌ماهیتی غیر از وجود است و برای بعض دیگر نیست حکما میگویند ذات واجب تعالی

ماهیت ندارد و استدلال می کنند که ماهیت حد وجود است و برای چنین وجودی حدی نمیتوان تصور کرد اما برای حرکت چرا غیر از وجود ماهیتی نیست و چه اشکال دارد همانطوریکه مقولهٔ اضافه ومقولهٔ کم ومقولهٔ کیف ومقولهٔ جوهراز اقسام ماهیت ممکن‌اند حرکت هم از انواع ماهیت ممکن باشد و تعریف شود حرکت هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نشود و یا خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است.

فصل نهم

در بیان تعریف خواجه نصیرطوسی و بررسی آن

خواجه نصیر طوسی در کتاب اساس الاقتباس در مقولهٔ ان یفعل وان ینفعل حرکت را بتبدل حال تدریجی از جهت آنکه تبدل حال است تعریف کرده.

توضیح آنکه در بیان فرق میان حرکت و فعل و انفعال میگوید: هریک از این سه مفهوم تبدل حال‌اند ولیکن برای دگرگونی حال سه جهت است. تبدل حال هرگاه به فاعل نسبت داده شود آنرا فعل گویند و اگر بملاحظهٔ قابل ومنفعل باشد انفعال است و حرکت تبدل حال تدریجی است از جهت اینکه دگرگونی حال است بدون اعتبار فاعل یا منفعل.

او در مقام فرق میان فعل و انفعال و حرکت و شرح جهات سه گانه برای تبدل حال گوید: «وآن تبدل حال که در موضوع افتد ازمؤثر بنفس خود اعتباری بودو بنسبت بافاعل اعتباری وبنسبت بامنفعل اعتباری. آن اعتبار که او رابوددرنفس خود از آن روی که متجدد و متصرم بود آنرا حرکت خوانند و آن اعتبار که بنسبت با فاعل بود از آن روی که فاعل موجد آن حال بود آنرا انفعال خوانند و هر تجدد وتصرمی که دفعةً بودآنراحرکت نخوانند.» (۱)

۱- اساس الاقتباس ص ۵۲

از تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی اینطور نتیجه گرفته میشود که مقولهٔ فعل و انفعال و حرکت ذاتاً یک چیزاند و فرق میان آنها اعتباری است وبنابراین باید بتوان گفت اگر معتبر معانی سه گانه را اعتبار نمیکردو یا اگر وجود ذهنی درکار نمی‌بود که سه جهت را ملاحظه نماید و باعتبار هرجهتی نام معینی بگذارد درخارج غیر از یک تبدل حال تدریجی چیز دیگری موجود نبوده است. پس با اعتباراتی که ذهن انجام میدهد ممکن است یک‌چیز خارجی کثیر ذهنی و کثیرخارجی واحد ذهنی باشد.

ظاهراً عقیدهٔ مذکور قبل از خواجه نصیرطوسی طرفدارانی داشت و در نزد حکما قدیم مشهور بود ولیکن ابن‌سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات‌شفا بعد از بیان این مذهب بتفصیل آنرا رد کرده است و میگوید : فرق میان تحریک و تحرك و حرکت واقعی است و آنطوریکه مشهور تصور کرده‌اند اعتباری نیست برای آنکه تحریک حال محرك است و تحرك وصف متحرك (و با این که) میان حرکت و تحرك در خارج تلازم‌است (مع ذلک) در حقیقت دوچیزاند ونسبت حرکت بمتحرك حال حرکت است و این حالت با حال متحرك که نسبت متحرك بحرکت است تفاوت دارد.

ابن‌سینا در بیان فرق میان تحریک و تحرك و حرکت در شفاء گوید : « ثم من المشهور ان الحرکة والتحرك والتحریک ذات واحدة فاذا اخذت باعتبار نفسها فحسب کان حرکة وان اخذت بالقیاس الی مافیه‌سمیت‌تحرکاً و ان اخذت‌بالقیاس الی ماعنه سمیت تحریکاً و یجب ان نحقق هذا الموضوع و نتأمله تاملا ادق من المشهور فنقول ان الامر بخلاف هذالصورة و ذلک لان التحرك حال للمتحرك وکون‌الحرکة منسوبة الی المتحرك بانها فیه حال للحرکة لاللمتحرك فان نسبة الحرکة الی المادة فی‌المعنی غیر نسبة المادة الی الحرکة وان تلازما فی الوجود وکذلک التحریک حال للمحرك لاللحرکة و نسبة الحرکة الی المحرك للحرکة لاللمحرك فاذا کان کذلک‌کان‌التحرك نسبة‌المادة الی‌الحرکة لاالحرکة منسوبة

الی المادة ولم یکن التحرك هوالحرکة بالموضوع و کذلك لم یکن التحریک هوالحرکة فی الموضوع ولاتناقش فی ان یکون کون الحرکة منسوبة الی المادة معنی معقولا و کذلك الی المحرك ولکن هذین المعنیین لایدل بهذین الاسمین.» (۱)

یعنی میان حکما مشهور این است که حرکت وتحرك و تحریک همه یک ذات واحد است باعتبار مختلف. یعنی اگر فقط باعتبار خودش گرفته شود حرکت است واگر نسبت بمتحرك بگیریم تحرك نامیده میشود و بقیاس بمحرك تحریک خوانده میشود. و اما حق این است که درین باب تأمل دقیق تری از آنکه مشهور است بنمائیم. پس گوئیم: امر بر خلاف این است زیرا که تحرك حال متحرك است و نسبت حرکت بمتحرك باینکه حرکت در اوست حال حرکت است نه حال متحرك چه نسبت حرکت بموضوع در معنی غیر از نسبت موضوع است بحرکت اگر چه این هر دو در وجود با هم متلازمند. و همچنین تحریک حال محرك است نه حال حرکت و نسبت حرکت بمحرك حال حرکت است نه حال محرك پس درینصورت تحرك نسبت موضوع است بحرکت نه منسوب شدن حرکت بموضوع وتحرک وحرکت موضوعشان یکی نیست. و همچنین تحریک و حرکت یک موضوع ندارند و نزاع درین نداریم که منسوب بودن حرکت بموضوع یا بمحرك معنی معقولی است ولیکن می گوئیم آن دو اسم دال بر آن دو معنی نیست.» (۲)

انتقاد مؤلف

دقت ابن سینا در مورد فرق میان تحریک و تحرك بسیار شایان توجه است و چنانکه تحقیق فرمودند باید اعتراف کرد که حال متحرك ذاتاً غیر از حال محرك است و اگر معتبری این تفاوت را اعتبار نکند تحریک وتحرك بملاحظه تحقق یافتن در موضوع ذاتاً دو حقیقت‌اند و اما قبول کردن فرق واقعی میان تحرك و حرکت کار دشواری است. و فرق گذاشتن ابن سینا میان حرکت و تحرك باین که نسبت

۱- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۰

۱- ترجمهٔ شفا ص ۱۱۵-۱۱۶

متحرک بحرکت غیر از نسبت حرکت بمتحرک است و اولی تحرک و دومی حرکت میباشد، جز اعتبار ذهن چیز دیگری نیست و بعقیدهٔ مؤلف بهتر بود که ابن‌سینا بجای تلازم وجودی میان این دو نسبت بوحدت آنها قائل شود و قبول نماید که تعدد نسبت و تلازم میان آنها فقط اعتبار ذهنی است زیرا حرکتی که بدون متحرک معین تصور شود خواه بمعنای امر پیوسته ممتد و خواه بمعنای حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی ساخته ذهن است و حرکت بمعنی توسط در خارج چنانکه مشهور است واقعیت ندارد برای آنکه حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی امری است کلی و بملاحظه حال متحرک ذهن آنرا انتزاع میکند و آنچه در خارج تحقق دارد مصادیق این مفهوم و حالات متحرک است و اعتبار کردن ذهن حرکت را بدون متحرک دلیل بر آن نیست که برای حرکت غیر از حالات معینی که پیوسته با متحرک است وجود جداگانه در اعیان باشد پس فرق میان حرکت و تحرک اعتباری است و حرکت جز حال متحرک چیز دیگری نیست.

فصل دهم

دربیان تعریف متکلمین وبررسی آن

« حرکت حصول اول در مکان دوم و سکون حصول دوم در مکان اول است»

متکلمین حرکت را بمقولهٔ «این» اختصاص دادند ودربحث جواهرواعراض ضمن بیان انواع (اکوان) در بارهٔ ماهیت آن گفتگو کردند چنانکه در مقام حصر (اکوان) میگویند: هرگاه حصول جوهر در مکان بملاحظه جوهر دیگر باشد از دو حال بیرون نیست اول حالتی که فاصله شدن جوهر سوم میان آندو ممکن باشد. این حالت کون افتراق است خواه فاصله تحقیقی باشد یا تقدیری. فاصله تقدیری مانند واقع شدن خلاء میان دو جوهر که در این وقت امکان وجود فاصله است ولیکن وجود آن فعلیت ندارد و بهمین جهت متکلمین در تعریف کون افتراق لفظ امکان آورده‌اند چنانکه تفتازانی در شرح مقاصد در بیان فاصله تقدیری گوید: «واعتبر امکان

تخلل الثالث دون تحققه لیشمل افتراق الجوهرین بتخلل الخلاء فانه لاثالث بینهما بالفعل بل بالامکان.»[۱] و قاضی ایجی در مواقف گوید: «انماقلنا امکان التخلل دون وقوع التخلل لجوازان یکون بینهما خلاء عندالمتکلمین [۲]

دوم حالتی که نتواند جوهر سوم میان آندو فاصله گردد و این حالت کون اجتماع است و هرگاه حصول جوهر در مکان بدون اعتبار جوهر دیگر باشد این فرض هم دو صورت دارد:
یکی آنکه حصول جوهر در مکان مسبوق بحصول همان جوهر در مکان دیگر باشد و این حالت کون حرکت است.

و صورت دیگر آنکه حصول جوهر در مکان مسبوق بحصول همان جوهر در مکان قبلی باشد و این نوع حصول کون سکون است. پس باتوجه به بیان انحصار اکوان در چهار نوع معلوم خواهد شد که ماهیت حرکت در نزد متکلمین عبارت از حصول اول در مکان دوم و تعریف سکون بعقیدهٔ آنان حصول دوم در مکان اول است و لفظ اول در تعریف حرکت و سکون اعم از تحقیقی و تقدیری است. مکان اول تقدیری در موردی است که ساکن اصلا حرکت نکند درین فرض مکان دومی نخواهد بود تا نسبت بآن مکان اول تحقیقاً فعلیت یابد و حصول اول تقدیری در جائی است که متحرک بعد از پایان حرکت بیدرنگ معدوم شود درین فرض بواسطهٔ نبودن حصول دوم حصول اول تقدیری است.

تفتازانی در شرح مقاصد بتقدیری بودن اول درین موارد تصریح کرده است چنانکه گوید: «و اولیة الحیز فی السکون قد لا یکون تحقیقاً بل تقدیراً کمافی الساکن الذی لایتحرک قطعاً فلایحصل فی حیزثان وکذا اولیة الحصول فی الحرکة لجواز ان ینعدم المتحرک فی آن انقطاع الحرکة فلایتحقق له حصول ثان.»[۳]

۱ـ شرح المقاصد ص ۲۵۵

۲ـ شرح المواقف ص ۳۱۸

۳ـ شرح المقاصد صفحه ۲۵۵

بعضی از متکلمین در تعریف حرکت و سکون گفته‌اند: حرکت عبارت از مجموع دو کون در دو آن در دو مکان است و مجموع دو کون در دو آن در یک مکان سکون میباشد

این تعریف خالی از اشکال نیست زیرا وقتی چیزی در مکانی حادث گردد و در دو آن در یک مکان مستقر شود و در آن سوم بمکان دیگری انتقال یابد درین فرض مجموع کون دوم با کون اول سکون ومجموع کون دوم با کون سوم حرکت است و چنانکه ملاحظه میشود در آن دوم حرکت بسکون مخلوط شده ودرین آن کون حادث جزئی از حرکت و جزئی از سکون است.

تهانوی در مقام انتقاد بر تعریف مذکور در کشاف اصطلاح الفنون گوید:
«قیل الحرکة کونان فی آنین فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد ویرد علیه ان ما حدث فی مکان واستقرفیه آنین وانتقل منه فی الان الثالث الی مکان آخر لزم ان یکون کون ذلک الحادث فی الان الثانی جزء من الحرکة والسکون فان هذا الکون مع الکون الاول یکون ساکناً ومع الثالث یکون حرکة فلا تمتاز الحرکة عن السکون بالذات بمعنی انه یکون الساکن فی آن سکونه اعنی الان الثانی شارعاً فی الحرکة فالحق هو المعنی المتبادر من التعریف ولذا قیل الحرکة کون اول فی مکان ثان والسکون کون ثان فی مکان اول.» (۱)

آمدی برجامعیت تعریف حرکت بحصول اول در مکان دوم ایراد کرده‌است ومیگوید: بنابرین تعریف لازمست کون حرکت بحصول در مکان دیگر مسبوق باشد و خروج از مکان اول بواسطهٔ نداشتن این شرط از تعریف حرکت خارج است. با این که جمهور متکلمین آنرا از اقسام حرکت شمرده‌اند در جواب ایراد مذکور میتوان گفت بیرون آمدن از مکان اول عین حرکت است زیرا حصول اول در مکان دوم دو جهت دارد باعتبار این که بمکان دوم اضافه شده و بدان روی آورده است حرکتی است بسوی او و از جهت این که از مکان اول اعراض نموده حرکتی است

۱- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی فصل الکاف ص ۳۷۰

از او ، و بیرون آمدن از مکان اول باعتبار دوم عین حصول اول در مکان دوم است و تعریف حرکت بدرستی بر آن صدق میکند. پس بهیچوجه بیرون آمدن از مکان اول ضرری بجامعیت تعریف حرکت نخواهد داشت .

تفتازانی هم در شرح المقاصد ایراد آمدی را بوجه مذکور پاسخ داده است چنانکه گوید : « فان قیل فاذا اعتبر فی الحرکة المسبوقیة بالحصول فی حیز آخر لم یکن الخروج من الجزء الاول نفس الحصول الاول فی الحیز الثانی علی ما صرح به الامدی و تحقیقه ان الحصول الاول فی الحیز الثانی من حیث الاضافة الیه دخول وحرکة الیه و من حیث الاضافة الی الحیز الاول خروج وحرکة منه . » (۱)

بعقیدهٔ ابوالهذیل و پیروان او حصول جوهر در مکان بدون اعتبار جوهر دیگر اختصاص بحرکت و سکون ندارد زیرا بنا بر تعریف مذکور در هر یک از حرکت و سکون شرط است که بحصول دیگر مسبوق باشند. احتمال دیگر آنست که حصول در ابتداء حدوث تحقق یابد و مسبوق بحصول دیگر نباشد و چنین حصولی بیرون از اقسام چهارگانه اکوان است و حصولی است کائن نه متحرک و نه ساکن .

متکلمین غالباً در تألیفات کلاسی انتقاد ابوالهذیل را برحصر اکوان آورده و هر یک بطریقی آنر جواب داده‌اند :

فخررازی در المحصل بعد از بیان تعریف حرکت باصطلاح متکلمین گوید: فعلیهذا حصوله فی الحیز حال حدوثه لایکون حرکة وسکوناً.» (۲)

قاضی عضد ایجی در مواقف بعد از بیان حصر اکوان ایراد مذکور را باین عبارت آورده است : « و یرد علی الحصر الحصول فی اول الحدوث فانه غیر مسبوق بکون آخر.» (۳)

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۵

۲- المحصل ص ٦٦

۳- شرح المواقف ص ۳۱۷

شارح مواقف میر سید شریف جرجانی گوید: «فذهب ابوالهذیل الی بطلان الحصر و قال الجوهر فی اول زمان حدوثه کائن لامتحرک ولاساکن.» (۱)

تفتازانی درالمقاصد بعد از تعریف حرکت و سکون درمقام بیان عدم انحصار اکوان در چهار نوع گوید«: و اماالحصول اول الحدوث فلیس بحرکة ولاسکون فلاحصر.» (۲)

شارح المقاصد در شرح عبارت مذکور مستدلا عدم حصراکوان را بیان کرده است چنانکه گوید: «لاخفاء فی ان قولهم حصول الجوهرفی الحیزاذالم یعتبر بالنسبة الی جوهرآخرفاماان یکون مسبوقاًالحصوله فی ذلک الحیزاوفی حیزآخرلیس بحاصرلجوازان لایکون مسبوقاً بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتکلمین الی ان الاکوان لاتنحصرفی الاربعة کما فرضنا ان الله تعالی خلق جوهراً فرداً ولم یخلق معه جوهراً آخر فکونه فی اول زمان الحدوث لیس بحرکة ولاسکون ولا اجتماع ولاافتراق.» (۳)

ابوهاشم و قاضی و پیروانشان در پاسخ ایراد ابوالهذیل گفتند درتحقق معنی سکون مسبوق بودن بحصول دیگر شرط نیست. و حصول درابتدای حدوث باحصول دوم در مکان اول در اخص صفات که اختصاص پیدا کردن جوهر بمکانی معین است اشتراک دارند و بنابرین حصول درابتداء حدوث داخل در تعریف سکون است.

قاضی عضدایجی در مواقف و میر سید شریف جرجانی در شرح آن مذهب ابوهاشم و پیروان آنرا چنین بیان کرده‌اند: «قال ابوهاشم و اتباعه انه ای الکون فی اول الحدوث سکون لان الکون الثانی فی ذلک الحیز سکون و هما متماثلان لان کل واحد منهما یوجب اختصاص الجوهربذلک الحیزوهواخص صفاتهمافاذاکان احدهما سکوناً کان الاخرکذلک فهولاءلم یعتبروا فی السکون اللبث والمسبوقیة.» (٤)

۱- شرح المواقف ص ۳۱۷

۲- شرح المقاصد ص ۲۰٤-۲۰۵

۳- شرح المقاصد ص ۲۰۵

٤- شرح المواقف جرجانی ص ۳۱۷

تفتازانی در شرح المقاصد در بیان عقیدهٔ ابوهاشم وقاضی گوید: «واجاب القاضی و ابوهاشم بانه سکون لکونه مماثلا للحصول الثانی فی ذلک الحیز و هوسکون بالاتفاق و اللبث امر زاید علی السکون غیر مشروط فیه.» (۱)

ابواسحق انتقاد ابوالهذیل را پاسخ داده و گفته است که حصول در ابتداء حدوث سکونی است در حکم حرکت و شباهت آن با حرکت از آن جهت است که این حالت مانند حرکت مسبوق بحصول دیگری نیست.

تفتازانی سخن ابواسحق را تأویل نموده و آنرا هم عقیده با ابوهاشم پنداشته است چنانکه در کتاب شرح المقاصد بعد از بیان مذهب ابوهاشم و پیروان او گوید: «والی هذا یؤل ما قال الاستاذ انه سکون فی حکم الحرکة حیث لم یکن مسبوقاً بحصول آخر فی ذلک الحیز.» (۲)

بنا بر مذهب ابوهاشم و پیروان او تعریف سکون علاوه بر حصول در ابتداء حدوث تمام اکوان متلاحقه در امکنهٔ متعاقبه راشامل است ولازم می آید که حرکت از بهم پیوستن سکونهای پی در پی فراهم گردد. و اجزاء قوامی حرکت اضداد آن باشند.

جمعی از پیروان ابوهاشم در پاسخ ایراد مذکور بناچار قبول کرده اند که حرکت مجموع سکونهای پی در پی در مکانهای متوالی است ولیکن قبول ندارند که اجزاء قوامی حرکت اضداد آن باشند زیرا بعقیدهٔ آنان حرکت دو جهت دارد باعتبار بیرون آمدن از مکان اول ضد سکون است و از جهت توجه نمودن بمکان دیگر وداخل شدن در آن عین سکون خواهد بود و حصول اول با حصول دوم در اخص صفات با هم مشترکند و بهمین جهت تعریف سکون بر حصول اول صادق است و میان حرکت و سکون عام و خاص مطلق میباشد و هر حرکتی باعتبار دوم سکون است ولی هر سکونی حرکت نیست مانند حصول دوم در مکان دوم که مسبوق بحصول اول است.

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۶

۲- شرح المقاصد ص ۲۵۵

قاضی عضد و میر سید شریف در بیان انتقاد مذکور و پاسخ آن گفته‌اند:
«فیلزمهم ترکب الحرکة من السکنات اذلیس فیها الا الاکوان الاول فی الاحیاز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلک وقال الحرکة مجموع سکنات فی تلک الاحیاز فان قیل الحرکة ضد السکون فکیف تکون مرکبة منه. قلنا فی رد هذا الابطال لیست الحرکة والسکون متضادین علی الاطلاق بل الحرکة من الحیز ضد السکون فیه و اما الحرکة الی الحیز فلاتنافی السکون فیه فانها نفس الکون الاول فیه وهو مماثل للکون الثانی فیه وانه سکون فکذا هذا.» (۱)

شارح المقاصد در بیان ایراد و پاسخ آن گوید: «فالتزم القاضی ذلک وذهب الی ان الکون الاول فی الحیز الثانی و هو الدخول فیه سکون و بنی علی ذلک ان کل حرکة سکون من حیث انها دخول فی حیز ولیس کل سکون حرکة کالکون الثانی فان قیل الحرکة ضد السکون فکیف تکون نفسه او مرکبة منه اجیب بان التضاد لیس بین الحرکة والسکون مطلقا بل بین الحرکة من الحیز والسکون فیه و اما بین الحرکة الی الحیز والسکون فیه فلاتغایر فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الکون الاول فیه وهو یماثل الکون الثانی الذی هوسکون بالاتفاق.» (۲)

آمدی پاسخ قاضی و پیروان ابوهاشم را قبول ندارد ودر مقام انتقاد میگوید: حصول اول در مکان دوم با حصول دوم در مکان اول در اخص صفات با هم اشتراك ندارند و اختصاص داشتن بمکانی موجب تماثل آنها نیست والا بمقتضای همین تماثل لازم بود حصول دوم در مکان اول حرکت باشد. و اگر گفته شود در حرکت شرط است که بحصول در مکانی مسبوق نباشد و حصول دوم در مکان اول بدین جهت حرکت نیست که بحصول در مکان مسبوق است. در پاسخ گوئیم: در سکون هم عدم اتصال بحصول در مکان دیگر معتبر است وبنا براین تعریف سکون شامل حصول اول در مکان دوم نخواهد بود.

۱- شرح المواقف ص ۳۱۷
۲- شرح المقاصد ص ۲۵۶

قاضی عضد ایجی در مواقف و میرسید شریف درشرح آن انتقاد آمدی راپاسخ داده‌اند چنانکه گویند : « (یلزمهم ان یکون الکون الثانی حرکة لانه مثل الکون الاول وهو حرکة) باتفاق فکذا الثانی قال الامدی و هذا اشکال مشکل ولعل عند غیری جوابه و اشار المصنف الی الجواب بقوله (الا ان یعتبر فی الحرکة ان لا تکون مسبوقة بالحصول فی ذلک الحیز لان تکون مسبوقة بالحصول فی حیز آخر) .»(۱)

تفتازانی در شرح المقاصد ایراد آمدی را تأئید کرده است و درین باره گوید : « و اعترض الامدی بمنع تماثل الحصولین و اشتراکهما فی کون کل منهما موجباً للاختصاص بذلک الحیز لا یوجب التماثل لانا لانسلم انه اخص صفاتهما النفسیة کیف والحصول الاول فی الحیز الثانی حرکة وفاقاً لکونه خروجاً من الحیز الاول فلو کان مماثلا للحصول الثانی فیه یلزم ان یکون هو ایضا حرکة ولا قائل به فان اجیب بان عدم المسبوقیة بالحصول فی ذلک الحیز معتبر فی الحرکة فیصدق علی الحصول الاول دون الثانی قلنا فکذا عدم الاتصال بالحصول فی حیز آخر معتبر فی السکون فیصدق علی الحصول الثانی دون الاول .» (۲)

تفتازانی در شرح المقاصد بعد از بیان انتقاد آمدی و تأئید آن طریق دیگری برای حصر اکوان در چهار نوع ذکر کرده است و میگوید : هرگاه خواسته باشیم (اکوان) را بقسمی بر چهار نوع حصر کنیم که حصول در ابتداء حدوث در تعریف سکون داخل شود بهتر آنست در قسمت دوم در بیان حصر گفته شود حصول جوهر بدون ملاحظهٔ جوهر دیگر هرگاه حصول اول در مکان دوم باشد حرکت است و باقی اقسام سکون خواهد بود خواه حصول در ابتداء حدوث باشد یا حصول دوم در مکان اول بنابراین حصر (اکوان) در چهار نوع اشکالی نخواهد داشت چنانکه گوید : « و علی هذا لا یتم ماذکر فی طریق الحصر بل طریقه ان یقال انه ان کان مسبوقاً بحصوله فی حیز آخر و ان کان مسبوقاً بالحصول فی ذلک الحیز

۱- شرح المواقف جرجانی ص ۳۱۷

۲- شرح المقاصد تفتازانی ص ۲۵۶

ایضا فالاولی ان یقال انه ان اتصل بحصول سابق فی حیز آخر فحرکة والافسکون اویقال انه ان کان حصولا اولا فی حیز ثان فحرکة والافسکون فیدخل فی السکون الکون فی اول زمان الحدوث وتخرج الاکوان المتلاحقة فی الاحیاز المتلاصقة اعنی الاکوان التی هی اجزاء الحرکة.» (۱)

بعقیدهٔ مؤلف در پایان تفسیر حرکت وسکون باصطلاح متکلمین میتوان گفت اختلاف درین که آیا حصول در ابتداء حدوث حصولی است بیرون از اکوان چهارگانهٔ اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و یا آنکه از اقسام سکون است؟ نزاع لفظی است و برای اثبات هیچ یک از دواحتمال حاجتی باحتجاج واقامهٔ برهان نیست چه اگر سکون بمطلق حصول درمکان تفسیر گردد بنا براین مسلماً کون مذکور سکون است واکوان متتالی در احیاز متعاقب اجزاء حرکت اندومحذورفراهم گشتن حرکت از سکون های پی درپی بحال خود باقی است و اما اگر سکون بحصول دوم در مکان اول تحدید شود، حصول در ابتداء حدوث بیرون از اکوان خواهد بود و اقسام اکوان در چهار نوع انحصار نخواهند داشت واین حصول کونی است واسطه میان حرکت و سکون.

فخررازی در المحصل درمقام تفسیر حرکت و سکون باین حقیقت اعتراف کرده است چنانکه گوید: «الحرکة عبارة عن حصول الجوهر فی حیز بعدان کان فی حیز آخر والسکون عبارة عن حصوله فی الحیزا کثرمن زمان واحد فعلی هذا حصوله فی الحیز حال حدوثه لایکون حرکة ولاسکوناً وقیل هوسکون وهو انما یصح اذاقلنا الحرکة عین السکنات والبحث لفظی.» (۲)

قاضی عضدایجی و میرسید شریف جرجانی مانند فخررازی بعد از پاسخ ایراد آمدی بلفظی بودن اختلاف تصریح کرده‌اند چنانکه در مواقف و شرح آن گویند: ((النزاع) فی ان الکون فی اول زمان الحدوث سکون اولیس بسکون (لفظی)

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۵-۲۵۶

۲- المحصل ص ۶۶

فانه ان فسرالسکون بالحصول فی المکان مطلقا کان ذلک الکون سکوناً ولزم ترکب الحرکة من السکنات لانها مرکبة من الاکوان الاول فی الا حیاز کما عرفت وان فسربالکون المسبوق بکون آخر فی ذلک الحیز لم یکن ذلک الکون سکوناً ولاحرکة بل واسطة بینهما.) (۱)

فصل یازدهم

در بیان تعریف عرفا و بررسی آن

مدارج وجود در نزد عرفا دوری است

مدارج هستی ومراتب وجود در نزد عرفا دوری است و دارای قوس نزول وصعود است چنانکه شاعر در بیان این معنی گوید :

یک نقطه دان حقیقت ما کان و مایکون

کاین نقطه گاه صعود نماید گهی نزول

مولانا جلال الدین رومی در کتاب مثنوی دوری بودن مراتب هستی و سیر نزولی و صعودی تعینات امکانی را در موارد مختلف بطریق گوناگونی بیان کرده است چنانکه در بیان رفتن از اطلاق بسوی تقیید و طریق بازگشت از مرتبهٔ کثرت بجانب وحدت گوید :

منبسط بودیم یک گهر همه

بی سروبی پا بدیم آنسر همه

یک گهر بودیم و همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره

۱ـ شرح المواقف جرجانی ص ۳۱۸

کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

شبستری در گلشن راز دوری بودن سیر تکامل موجودات را ضمن تمثیلی محسوس آورده است چنانکه گوید:

چو سیر حبه بر خط شجر شد
ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد
چو شد در دایره سالک مکمل
رسد هم نقطهٔ آخر باول
دگر باره شود مانند پرگار
بدان کاری که اول بود برکار
چوکرد او قطع یکباره مسافت
نهد حق بر سرش تاج خلافت
تناسخ نیست این کزروی معنی
ظهور اینست در عین تجلی
وقد سئلوا وقالوا ما النهایة ؟
فقیل هی الرجوع الی البدایة (۱)

و در جای دیگر در بیان دوری بودن دائرهٔ وجود گوید:

جهان را سر بسر آئینه میدان
بهر یک ذره صد مهر تابان
ببین عالم همه در هم سرشته
ملک در دیو و شیطان در فرشته
بهم جمع آمده در نقطه خال
همه دور زمان روز و مه و سال

۱- گلشن راز ص ۳٤

ز هر یک نقطه زین دور مسلسل
هزاران شکل میگردد مشکل
ز هر یک نقطه دوری گشت دائر
همو مرکز همو در دور سایر [۱]

عارف دیگر در بیان همین معنی گوید:

این نقطه ز سرعت تحرک
صد دائره هر زمان نماید
این دائره غیر نقطهٔ نیست
لیکن بنظر چنان نماید [۲]
رو نقطهٔ آتشین بگردان
تا دائرهٔ روان نماید

محقق فیض در کلمات مکنونه سیر نزولی و صعودی مراتب وجود را بوجه بدیعی بیان کرده است چنانکه گوید: «کلمة فیها اشارة الی کیفیة تنزلات الوجود و معارجه‌الوجود تبتدی بعد مرتبة‌الغیب فی التعیین والتمیز فینزل‌من‌سماء‌الاطلاق الی ارض التقیید و مرتباً من الاشرف فالاشرف الی ان ینتهی الی‌مالااخص منه فی الامکان ولا اضعف فینقطع عنده السلسلة النزولیة ثم یأخذ فی‌العروج کذلک‌متدرجاً فلا یزال یترقی من الا رذل الی الافضل الی ان ینتهی الی الذی لاافضل منه فی هذه السلسلة العروجیة فیکون هو بازاء مابدی منه فی النزول کما اشیرالیه بقوله سبحانه یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه و کلما کان الی مبدئه سبحانه اقرب‌فهوا الی البساطة‌والوحدة والغناء اقرب‌ومن‌الاختلاف‌والترکب والافتقار ابعد « . . . تا آنجاکه گوید» فح تتم دائرة الوجود و تنتهی سلسلة الخیر والوجود:

۱- گلشن راز ص ۱٤ و ۱۵
۲- شرح گلشن راز ص ۹

دو سر خط حلقهٔ هستی
بحقیقت بهم تو پیوستی

فالوجودات ابتدأت فکانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة فعادت متعاکسة کانها علی نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حیواناً ثم انساناً ذاعقل فابتداء الوجود من العقل و انتهی الی العقل کما بدء کم تعودون کما بدأ نا اول خلق نعیده وفی الحقیقة من الله البدء والیه یعود و الی الله المصیر.

این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست
روزی رخش ببینم و تسلیم وی کنم

والشرف والکمال انما هو بالدنو من الحق المتعال ففی البدو کلما تقدم کان اوفر اختصاصاً وفی العود کلما تأخر کان اعلی مکان.» (۱)

حرکت در نزد عرفا بسه معنی آمده است

با توجه به دوری بودن مراتب وجود میتوان گفت حرکت دراصطلاح عرفا باعتبار تنزل و ترقی مدارج وجود بسه معنی یکی تجلی وجودی و دیگر تقلب آنی جواهر و تجدد ماهیات وسوم سیر کشفی و رفتن از باطل بسوی حق آمده است، معنی دوم چنانکه بیان خواهیم کرد انعکاس تجلی وجودی ولازمهٔ سیر نزولی است، عرفا در ذیل عناوین مختلف مانند تجدد امثال و خلع و لبس وتجدد مظاهر و خلق جدید و مرگ و رجعت و حشر نوین و تعاقب امثال و قیامت نقد و ساعت حاضر و نظائر آن از این حقیقت گفتگو کرده اند زیرا بعقیدهٔ آنان اعیان موجودات مانند اعراض بخود بخود هیچگونه قرار و ثباتی ندارند و هرلحظه در اصل وجود وتکامل آن بتجلی شهودی حق و سیر کشفی محتاجند.

گرنه حسنش دائماً در جلوه است
این نمود و بود عالم از کجا است
از تجلی جمال وحدت است
در حقیقت آنکه کثرت را بقا است

۱- کلمات مکنونه ص ۶۳-۶۵

هستی عالم همه هستی او است

بی بقای حق جهان‌عین فنا است (۱)

بنابراین درین فصل سه حقیقت عرفانی یکی تجلی شهودی‌وسیرنزولی‌ودیگر تجدد امثال و تقلب آنی جواهر و سوم سیر صعودی و رفتن ازباطل بسوی‌حق‌مورد تفسیر قرار خواهد گرفت. شاعر در بیان این حقیقت گوید :

سوی هستی از عدم در هر زمان

هست دائم کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

میروند این کاروانها دمبدم

جزوها را رویها سوی کل است

بلبلان را عشق بازی با گل است

آنچه از دریا بدریا میرود

از همانجا کآمد آنجا میرود (۲)

در بیان معنی اول حرکت یعنی سیر نزولی و تجلی شهودی

عرفا عقیده دارند برای هر عینی‌از اعیان موجود درخارج دو اعتبار است ، بملاحظهٔ تعیین شخصی و تشخص فردی مخلوق و ممکن‌اند و بدین جهت نقائص کثرت بآنها منسوب است ولیکن باعتبار جلوه گری حق در مراتب کثرت وظهورش بصور موجودات همه ممکنات تجلی ذات و صفات او است . و باین اعتبار میتوان گفت حقیقت تجلی شهودی وسیر نزولی عبارت از پدید آمدن حق بصور ممکنات و ظهورش در تمام مجالی وجود است. در قوس نزول ، حرکت‌وسیر از مقام‌وحدت حق‌آغاز میشودووجودمطلق پیوسته‌درتمام مراتب تعین ومراحل کثرت‌هرجابصفتی وهرلحظه بصورتی‌تجلی میکند تا بنقطهٔ نهایت قوس نزول دائرهٔ وجود برسد و تنزل

۱- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۱۶

۲- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۲۰

احدیت در مراحل تعین برای اظهار احکام اسماء و صفات، سیرمطلق در مقید و سیر کلی در جزئی و سیر ظهوری و انبساطی و تجلی شهودی است.

حافظ در بیان سیر نزولی و ترقی رجوعی گوید:

معنی تنزل اربدانند حافظ
تنزیل بعشق دل بخواند حافظ
او کرد نزول و ما ترقی کردیم
تحقیق چنین کجا تواند حافظ

مولانا جلال‌الدین رومی در بیان سیر نزولی و تجلی شهودی آدمی را مظهر آیات حق و اصطرلاب اوصاف‌ا آلهی معرفی کرده‌و عقیده‌دارد هرچه‌دروو‌سایرهستی‌-های ممکن نمایان میگردد عکس صفات حق تعالی است چنانکه گوید:

آدم اصطرلاب اوصاف علو است
وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه دروی مینماید عکس اوست
همچو عکس ماه اندر آب جواست
خلق را چون آب دان صاف وزلال
وندرو تابان صفات ذوالجلال
علم شان و عدل شان ولطف شان
چون ستاره چرخ در آب روان. (۱)

خواجه عبدالله معروف بخواجه حورامغربی در بیان تنزل از وحدت بکثرت و رفتن از کلی و مطلق بجزئی ومقید در رسالهٔ نوروحدت گوید:

(ای سید موجود یکی است که بصورت موهوم متعددی نماید. ای‌سید ترااز وحدت بکثرت آورده‌اند و از یگانگی بدوئی‌وانموده‌اند بجهت حکمتی‌اوسبحانه‌داند وبندگان خواص او نیز باعلام او دانند وتوراچنان ساختند که‌از وحدت سابقه هیچ

۱- مرآة‌المثنوی ص ۵۶۸

خبری نداری و از آنحال اثری در توپیدانیست بلکه تمام عالم راحق‌سبحانه‌وتعالی از وحدت بکثرت آورده بعد از آن‌چندی‌از بندگان‌را بیواسطه بخودآشنا کرده از کثرت بوحدت آورده و راه وصول از کثرت بوحدت را تعلیم فرموده بکثرت فرستاده چنانچه ایشان در کثرت وحدت‌میدیدند و بایشان فرمود که بدیگران تعلیم‌این‌طریقه نمایند ایشان امتثال امر نموده اعلام این طریقه نمودند هرکه بر آنراه عمل کرده وپیروی آنجماعت بزرگوار را نموده ازکثرت بوحدت پیوسته و از دوگانگی بیگانگی رسیده است این جماعت بزرگواران انبیاء اندوآن راه وصول شریعت و طریقت است.) [۱]

فخرالدین عراقی در موارد مختلف از کتاب لمعات‌باتشبیهات‌حسی‌واستعارات بدیع، تجلی وجودی و سیر کلی در جزئی را بوجه‌دلکشی‌بیان کرده است چنانکه‌در درلمعه دوم گوید :

(ساقی چندان شراب هستی درجام نیستی ریخت که :

از صفای می و لطافت جام
در هم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جا مست نیست گوئی می
یا مدامست و نیست گوئی جام [۲]
چون هوا رنگ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانه ظلام
روز و شب باهم آشتی کردند
کار عالم از آن گرفت نظام

صبح ظهور نفس زد. نسیم عنایت بوزید. دریای جود درجنبش‌آمد . سحاب

۱- رسالهٔ نور وحدت جزء رسائل عوارف‌المعارف ص ۲-۳

۲- ترجمهٔ رباعی صاحب بن عباد است که گفت :

رق الزجاج و رقت‌الخمر — فتشابهاوتشاکل‌الامر
فکانما خمر ولا قدح — و کانما قدح ولاخمر

فیض چندان باران «ثم رش علیهم من نوره» بر زمین استعداد بارید که «واشرقت الارض بنور ربها» عاشق سیراب حیات شد از خواب عدم برخواست قبای وجود در بر پوشید و کلاه شهود برسر نهاد. کمر شوق در میان بست. قدم در راه طلب نهاد از علم بعین آمد از گوش بآغوش.» (۱)

در جای دیگر از همین لمعه در بیان سیر نزولی و رفتن از اطلاق بسوی تقیید گوید: سلطان عشق خواست که خیمه بصحرا زند در خزائن بگشود گنج برعالم پاشید

چتر برداشت برکشید علم
تا بهم برزند وجود و عدم
بیقراری و عشق شور انگیز
شر و شوری فکند در عالم. (۲)

عرفا در بررسی علت رفتن از حق بسوی باطل و حرکت از کلی بجزئی میگویند: اعدام و تعینات امکانی نقطهٔ مقابل هستی مطلق و وجود واحدند و بحکم الاشیاء تعرف باضدادها شایسته‌اند که مرائی ظهور ذات حق واقع شوند بدین جهت هستی مطلق برای اظهار کمال و دوست داشتن شناساندن ذات بمقتضای حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» مانند ظهور واحد در اعداد از مرتبهٔ کلیت و مقام شامخ وحدت تنزل فرموده و در مجالی و مظاهر هستی بصورتهای گوناگون منعکس و جلوه گر شده است. شبستری در بیان این معنی در گلشن راز گوید:

عدم آئینهٔ هستی است مطلق
کزو پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل
درو عکسی شد اندر حال حاصل

۱- اشعةاللمعات لمعهٔ دوم ص ۴۱-۴۲
۲- اشعةاللمعات لمعهٔ دوم ص ۳۸-۳۹

شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار
یکی را چون شمردی گشت بسیار
حدیث کنت کنزا را فروخوان
که تا پیدا ببینی گنج پنهان (۱)

مولانا جلال الدین درکتاب مثنوی نیستی را مرآت هستی ذکر کرده است چنانکه گوید :

آینه هستی چه باشد نیستی
نیستی بگزین گرابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود
مالداران بر فقیر آرند جود
نیستی و نقص هرجائی که خاست
آینه خوبی جمله هستی هاست (۲)

محی الدین عربی درفص موسوی باستناد حدیث قدسی « کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» تجلی شهودی و سیر نزولی را حرکت حبی نامیده است و در مقام بیان سبب واقعی بیرون آمدن حضرت موسی از شهر بعد ازکشته شدن قبطی در حال ترس و نگرانی چنانکه خداوند درقرآن میفرماید «فخرج منها خائفاً یترقب» گوید : وقوع هر نوع حرکتی در عالم (خواه برای اظهار کمال و تنزل از مقام وحدت در مجالی کثرت و سیر از مطلق در مقید انجام یابد و یا سلوك از باطل و جزئی بطرف حق و کلی جهت ارتقاء شهودی باشد)سر انجام بخویشتن دوستی منتهی میشود . ودر دائرهٔ وجود هیچ حرکتی بدون حب ذات وعلاقهٔ بخویشتن ، واقع نخواهد شد واهل ظاهر باسباب ظاهری قناعت نموده و از دریافت علت واقعی غافل شدند .

---

۱ ـ گلشن راز ص ۱۳-۱٤

۲ ـ مرآة المثنوی دررالحکم ص ۷۳۲

پس بعقیدهٔ محیی الدین بیرون رفتن حضرت موسی ازشهر گرچه بظاهر بسبب ترس از فرعونیان بود ولی در واقع ظهور ترس و ترقب او معلول خویشتن دوستی وحب ذات است چنانکه در بیان حرکت حبی گوید : « ثم انه لما وقع علیه الطلب خرج فاراً خوفا فی الظاهر وکان فی المعنی حباً فی النجاة فان الحرکة ابداً نما هی حبیة و یحجب الناظر فیها باسباب اخر ولیست تلک و ذلک لان الاصل حرکة العالم من العدم الذی کان ساکناً الی الوجود ولذلک یقال ان الامر حرکة عن سکون فکانت الحرکة التی هی وجود العالم حرکة الحب وقد نبه رسول الله صلی الله علیه واله علی ذلک بقوله کنت کنزا مخفیا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فی عینه فحرکته من العدم الی الوجود و حرکة حب الموجد لذلک ولان العالم ایضا یحب شهود نفسه وجودا کما شهدها ثبوتا فکانت بکل وجه حرکته من العدم الثبوتی الی الوجود العینی حرکة حب من جانب الحق و جانبه .... » تا آنجا که گوید : « فثبت ان الحرکة کانت للحب فما ثم حرکة فی الکون الا و هی حبیة . » (۱)

مولانا جلال الدین رومی دربیان اثرات محبت قطعه ای دارد که عقیدهٔ محیی الدین را تائید می کند چنانکه گوید :

از محبت تلخها شیرین شود
و ز محبت مسها زرین شود
از محبت خارها گل میشود
و ز محبت سرکها مل میشود
از محبت سجن گلشن میشود
بی محبت روضه گلخن میشود
از محبت نار نوری میشود
از محبت دیو حوری میشود

۱- شرح الفصوص القیصری الفص الموسوی ص ۴۵۵-۴۵۶

از محبت سنگ روغن میشود
بی محبت موم آهن میشود
از محبت حزن شادی میشود
و ز محبت غول هادی میشود
از محبت نیش نوشی میشود
و ز محبت شیر موشی میشود
از محبت سقم صحت میشود
و ز محبت قهر رحمت میشود
از محبت مرده زنده میشود
و ز محبت شاه بنده میشود
این محبت هم نتیجه دانش است
کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد
عشق زاید ناقص اما بر جماد (۱)

فخرالدین عراقی مانند محیی‌الدین عربی سبب وقوع تجلی وجودی ورفتن از اطلاق بسوی تقییدرا خویشتن خواهی و عشق بذات میداند چنانکه در لمعهٔ دوم از کتاب لمعات دربیان سبب تنزل حق ازمرتبهٔ وحدت و ظهورش درمجالی کثرت گوید: ناگاه عشق بیقرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود واز روی معشوقی خود را برعین عالم جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیدا شد
عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری
حسن رویش بدید و شیدا شد

۱- درالحکم از مرآةالمثنوی ص ۷۴۹

عاریت بستد از لبش شکری

ذوق او چون بیافت گویا شد (۱)

ودرلمعهٔ هیجدهم دربیان سبب حرکت عاشق گوید: «عاشق بابود آرامیده بود و هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمهٔ قول کن او راازخواب عدم برانگیخت از آن نغمه اورا وجدی حاصل شد و از آن وجد وجودی یافت ذوق آن نغمه درسرش افتاد درحال گفت

عشق شوری در نهاد ما نهاد

والاذن یعشق قبل العین احیانا

عشق مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را بترانهٔ «ان المحب لمن یهواه زوار» برقص وحرکت درآورد تا ابدالا بدین نه آن نغمه منقضی شود ونه آن رقص منقرض چه مطلوب نامتناهی است اینجا زمزمهٔ عاشق همه این بود که تا چشم برگشادم نور رخ تو دیدم تا گوش بازکردم آواز تو شنیدم. پس عاشق دائم در رقص و حرکت معنویست و اگر چه «تری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب» خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذره از ذرات محرک او است چه هر ذره کلمه ایست و هر کلمه را اسمیست و هر اسمی را زبانیست و هر زبانی راقولی و هر قولی را از محبت سمعی وچون نیک بشنوی قائل وسامع رایکی یابی که السماع طیریطیر من الحق الی الحق.» (۲)

شعر:

گر مهر فاحببت بذرات نه ساری است

سرگشتگی عالم و آدم ز طلب چیست

ازشوق توسر گشته شد افلاك و کواکب

واندرطلبت آب بهر گوشه که جاریست

۱- شرح اشعة اللمعات ص ۳۹-۴۰.

۲- شرح اشعة اللمعات لمعهٔ هیجد هم ص ۱۰۲-۱۰۳

از کعبه ترا گر طلبد زاهد و عابد

مطلوب زبتخانه و ازدیر بگو کیست[۱]

شاه نعمت‌الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در مقام تفسیر قابلیة الظهور رفتن از کلی بجزئی و سیر از مطلق بمقید رامعلول خویشتن خواهی وعشق بشناساندن ذات ذکر کرده است چنانکه گوید : قابلیة الظهور محبت اول است که مشارالیه بود بقوله تعالی «فاحببت ان اعرف.»

بمحبت ظهور فرمودند

در رحمت بخلق بگشودند

در همه آینه عیان گشتند

خویشتن را بخویش بنمودند .[۲]

شعر :

از محبت گشت ظاهر هرچه هست

و ز محبت می‌نماید نیست هست

ناز معشوقی تقاضای نیاز

کرد تا پیدا نماید جمله راز

از نیاز ماست نازاو عیان

می کند احببت زین معنی بیان

آنکه معشوق است از وجهی دگر

عاشقش می گواگرداری خبر[۳]

در بیان معنی دوم حرکت در نزد عرفا

پیش ازآنکه حرکت بمعنی سیر رجوعی ورفتن از باطل بسوی حق مورد تفسیر وتحقیق

۱- شرح گلشن رازلاهیجی ص ۱۲۵

۲- حاشیه شرح اشعةاللمعات ص ۳۴۲

۳- شرح گلشن رازلاهیجی ص ۱۰۹-۱۱۰

قرار گیرد لازمست حرکت بمعنی دوم یعنی تجدد جواهر و تقلب ماهیات که لازمهٔ حرکت بمعنی تجلی وجودی و سیر نزولی است درین فصل آورده شود.

باید دانست که از دیر باز عرفا متفقاً بتجدد جواهر وتبدل مظاهروجود عقیده داشته و می گفتند که جوهر مانند عرض در دو آن بیک حال باقی نیست، و بهمین جهت در نوشته های عرفانی صراحتاً بنامهای مختلفی مانند (مرگ ورجعت و حشر نوین وخلق جدیدو فناء وبقاءو خلع و لبس و حشرونشر و تجدد امثال وسیروحبس و مرگ ذاتی و بام و شام و تقلب جواهر و تعاقب امثال و قیامت کبری وقیامت نقد و ساعت حاضر و تجددمظاهر و هر لحظه مرگ وتبدیل و تبدل تعینات امکانی وجوان و کهنه پیر ومردن و زائیدن و شأن جدید و نظائر آن) حرکت جوهری و دگرگونی ذوات را در موارد مختلف بیان کرده‌اند.

اکنون برای روشن شدن معنی تقلب آنی جواهر وتجدد تعینات امکانی قسمتی از تحقیقات عرفا بزرگ که در حقیقت مبین این معنی است و از تألیفات آنان تتبع و جمع آوری شده است در اینجا آورده میشود.

عقیدهٔ محی‌الدین عربی

محیی الدین عربی در فص شعیبی از کتاب فصوص الحکم در بیان حکمت قلبی و چگونگی تقلبات قلب تبدل جواهر وحرکت جوهری تمام عالم وجود را با استشهاد به آیه شریفهٔ (بل هم فی لبس من خلق جدید) بیان کرده است و مدعی است غیر از عرفا دو فرقه یکی اشاعره و دیگر سوفسطائیان کم وبیش باین حقیقت رسیده‌اند.

اشاعره بحق اعتراف کردند که (العرض لایبقی زمانین) یعنی هیچ عرض در دو آن بیک حال باقی نیست ولیکن ندانستند در برابر هستی مطلق تمام عالم وجود عرض است و در دائرهٔ هستی هیچ تعینی بدون تجلی حق و افاضهٔ فیض او ثابت و باقی نیست. او در این فص عرضی بودن تعینات امکانی رامستدلاً اثبات کرده است و درین باره گوید: اجزاء جوهر و مقوم ماهیت آن، همه عرض وبغیر قائمند چه قیام داشتن بذات و دارای مکان بودن و قسمت پذیری که درتعریف جوهرآورده میشود

هر یک در تحقق بغیر محتاج است و بحکم یکی بودن حد ذاتی با محدود مفاهیم مذکور از جهت اینکه حدود ذاتی جوهرند عارض و زائد بر جوهر نخواهند بود. و این معانی چنانکه فی حد نفسه بخود قیام ندارند از جهت آنکه حد ذاتی جوهرند هرگاه قائم بذات هم باشند اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد و اهل کشف بدرستی دریافتند که ذات حق بدون آنکه در تجلی او تکرار باشد هر لحظه در تمام موجودات جلوه گری مینماید و تجدد اعیان و تقلب جواهر در هر آن معلول تجلی وجودی و سیر نزولی حق است.

اما سوفسطائیان گرچه تبدل جوهری و حرکت ذاتی تمام ممکنات را بیان کرده اند ولیکن بواسطهٔ عدم اعتراف بوحدت ذات حق و جوهر معقولی که در ضمن صور مختلف و کثرات بی نهایت در هر جا بصفتی ظاهر میشود از دریافت حقیقت غافل ماندند.

محیی الدین عربی در بیان تجدد جواهر و تقلب ذاتی ماهیات در فص شعیبی گوید: «وما احسن ما قال الله فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحدة فقال فی حق طائفة بل اکثر اهل العالم بل هم فی لبس من خلق جدید فلا یعرفون تجدید الامر مع الانفاس لکن عثرت علیه الاشاعرة فی بعض الموجودات وهی الاعراض و عثرت علیه الحسبانیة فی العالم کله وجهلهم اهل النظر باجمعهم ولکن اخطاء الفریقان اما خطاء الحسبانیة فبکونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم علی احدیة المعقول الذی قبل هذه الصور ولا یوجد الا بها کما لا تعقلن الا به فلو قالوا بذلک فازوا بدرجة التحقیق.

و اما الاشاعرة فما علموا ان العالم کله مجموع الاعراض فهو یتبدل فی کل زمان اذ العرض لا یبقی زمانین و یظهر ذلک فی الحدود للاشیاء فانهم اذا حدوا الشیئی یتبین فی حدهم تلک الاعراض ان هذه الاعراض المذکورة فی حده عین هذا الجوهر و حقیقة القائم بنفسه و من حیث هو عرض لا یقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا یقوم بنفسه من یقوم بنفسه کالتحیز فی حد الجوهر القائم بنفسه الذاتی و قبوله للاعراض حد له ذاتی ولا شک ان القبول عرض اذ لا یکون الا فی قابل لانه لا یقوم بنفسه وهو ذاتی

للجوهر والتحیز عرض لایکون الافی متحیز فلا یقوم بنفسه و لیس التحیز والقبول باسرزائد علی عین الجوهر المحدود لان الحدود الذاتیة ای الاجزاء هی عین المحدود و هویته فقد صار مالایبقی زمانین یبقی زمانین وازمنة وعاد مالایقوم بنفسه یقوم بنفسه ولایشعرون لماهم علیه و هؤلاء هم فی لبس من خلق جدید.

و اما اهل الکشف فانهم یرون الله تعالی یتجلی فی کل نفس ولا یکرر التجلی ویرون ایضا شهودا ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیدا ویذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلی لمایعطیه التجلی الاخر فافهم.» (۱)

داود قیصری درفص شعیبی عقیدهٔ «محیی الدین راتأئید نموده و عرض بودن جواهر اصطلاحی رادر برابرذات حق مستدلاً بیان کرده‌است چنانکه گوید: «ویظهران العالم کله اعراض فی حدودهم للاشیاء فانهم اذا حدوا الانسان بالحیوان الناطق والحیوان بالجسم الحساس المتحرک بالارادة والجسم بانه جوهرقابل للابعاد الثلاثة یبین ان الجوهر هوالذی مع کل واحد من الاعراض یصیر موجودا معیناً مسمی بالجوهرقائماً بنفسه و ذلک لان مفهوم الناطق ذونطق والنطق عرض وذو ایضا عرض لانها نسبة رابطة والحیوان جسم حساس والحساس ذوحس والحس عرض لانه الا دراک والمتحرک بالارادة ایضا کذلک فان الحرکة عرض والارادة عرض وکذلک الجسم فان المتحیز هوساله التحیز والتحیز عرض والقابل للابعاد الثلاثة التی هی الاعراض عبارة عماله القبول والقبول عرض وهکذا الی ان ینتهی الی الجوهر والجوهر موجود لافی موضوع والموجود هوذ و وجود و ذونسبة وهو عرض والکون ایضا کذلک فبقی الوجود الحقیقی الذی یدل علیه ذو وهو عین الحق کما مربیانه فی المقدمات فتبین ان مجموع العالم من حیث انه عالم اعراض کلها قائمة بالذات الآلهیة.» (۲)

۱- شرح فصوص الحکم قیصری فص شعیبی ص ۲۸۶-۲۸۸

۲- شرح فصوص الحکم قیصری فص شعیبی ص ۲۸۷

موضوع باقی در تجدد جواهر هیولی است

عین واحده که در تقلب جواهر در مراتب کثرت بیک حالت تغییرناپذیراست باعتبار فاعل ذات حق و وجود مطلق است که در تمام تعینات امکانی بمقتضی سیر کلی در جزئی ومطلق در مقید جلوه گری دارد و باعتبار قابل هیولی عقلی و جوهر کلی است که با اختلاف صور و تجدد آن در مراحل وجود بدون دگرگونی باقی و موجود است. و مقصود محیی‌الدین درین فص از موضوع باقی در تجدد جواهر که بعین واحده تعبیر کرده است هیولی است چنانکه داود قیصری در تفسیر آن گوید: «ومعناه ان الکثرة مشهودة فی عین واحدة و تلک‌العین الواحدة معقولة فیها کما ان صورالموجودات کلها مشهودة فی عین واحدة و تلک‌العین الواحدة الهیولی معقولة فیها.» (۱)

محیی‌الدین در آغاز فص شعیبی جوهر واحد و عین باقی را هیولی تفسیر کرده است چنانکه گوید: «وصاحب التحقیق یری الکثرة فی الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء الالهیة وان اختلفت حقایقها و کثرت انها عین واحدة فهذه کثرة معقولة فی واحد العین فیکون فی التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة کما ان الهیولی تؤخذ فی حد کل صورة وهی مع کثرة الصور و اختلافها ترجع فی الحقیقة الی جوهرواحد وهوهیولاها.» (۲)

انتقاد مؤلف

هرگاه عقاید فلاسفهٔ قدیم درбارهٔ حرکت مورد تحقیق وبررسی واقع شود معلوم خواهد شد که عقیده بجریان عالم وتغییر عمومی جهان هستی ازهراکلیتوس افسوسی است و چنانکه بیان خواهیم کرد هراکلیتوس برخلاف فلاسفهٔ ایلیا که بکلی منکر وجود حرکت شدند بی‌قراری و دگرگونی را اصل هرچیز قرار داده است و فلاسفهٔ دیگر مانند اصحاب ذره کم وبیش بحرکت جوهری قائل بودند. ولوکیپوس ودموکرتیوس

۱- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۸۵

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۸٤-۲۸۵

حرکت دوری را ذاتی ذرات نامنقسم میدانستند و امپدکلس عقیده داشت هرچه درجهان است از عناصر چهارگانه آتش و هوا و آب و خاك بوسیلهٔ دو محرك مهروکین ساخته شده است مهر، که جاذب مرکز است عناصر را بیکدیگر متصل میکند وکین آنها را ازیکدیگرجدا مینمایدولیکن درتاریخ فلسفه ازافکارسوفسطائیان راجع بحرکت جوهری و تجدد امور عالم در هر لحظه چنانکه محیی‌الدین بیان داشتند چیزی موجود نیست و قدر مسلم آنست که نظریهٔ نسبیت هراکلیتوس در عقاید آنان بی تأثیر نبوده‌است وبهمین جهت پرتاگوراس که‌ازبانیان‌مذهب‌سوفسطائی است آدمی را میزان تمام چیزها میدانست. باین ترتیب معلوم نیست که چرا قول بتبدل عالم و بی ثباتی جواهر را محیی‌الدین درفص شعیبی بفرقهٔ حسبانیه نسبت داده است. و اگر مقصود محیی‌الدین از فرقهٔ حسبانیه سوفسطائیان باشند چنانکه شارح قیصری ودیگران تفسیرنمودند درستی نسبت مذکورمورد تردید است وهمانطوری که گفته شد عقیده بدگرگونی جهان هستی در هر لحظه از هراکلیتوس افسوسی است و نحله های بعد مانند اصحاب ذره و سوفسطائیان کم‌وبیش ازآن‌متأثرشده‌اند.

عقیدهٔ مولاناجلال‌الدین رومی

مولاناجلال‌الدین رومی در کتاب‌مثنوی تبدل جواهرو بیقراری تعینات‌امکانی را درمدارج سیر نزول و عروج، درموارد مختلف بطریق گوناگون بیان کرده‌است. گاهی تجدد جوهری جان وروان را بمرگ و رجعت تعبیر نموده و درعین حال‌ضمن تشبیهات حسی و استعارات بدیع بتجدد امثال و دگرگونی جهان درهر لحظه اشاره فرموده است چنانکه گوید:

صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد کانا الیه راجعون
پس ترا هرلحظه مرگ ورجعت است	مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر نفس نو میشود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندربقا
عمر همچون جوی نو نو میرسد	مستمری می‌نماید در جسد

شاخ آتش چون بجنبانی بساز — در نظر آتش درآید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع — مینماید سرعت انگیزی صنع (۱)

و زمانی تبدل جان و روان وتجدد نفوس را در هرآن بآب روان تشبیه کرده است:

از وجود آدمی جان و روان — میرسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نونو میرسد — و زجهان تن برون شو میرسد (۲)

و در جای دیگر در بیان اینکه در هر آنی عالمی باجواهر واعراض بعدم میرود و در همان آن مثل آن دوباره موجود میشود و اکثر اهل عالم چنانکه خداوند در قرآن فرموده است (بل هم فی لبس من خلق جدید) از این خلع ولبس وحرکت جوهری جان و روان غافل اند گوید :

گردو دیده مبدل وانور شود — این جهان منتظم محشر شود
در همه عالم اگر مرد ارزنند — دمبدم در نزع و اندر مردنند

مولانا در مقام شرح انواع مرگ ذاتی عاشق ،وفناء وبقاءآن در هر لحظه بتجدد امثال و بیقراری هستی‌های ممکن اشاره کرده میگوید خداوند در عوض هر فنای عاشق چنانکه در قرآن وعده فرموده‌است : (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) ده‌بقاء عطا می کند.

عاشقان را هر زمانی مرد نیست — مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صدجان دارد ازنورهدی — و آن دو صد را میکند هر دم فدا
هر یکی جان راستاند ده‌بها — از نبی خوان تو عشر امثالها (۳)

و در تفسیر آیه (کل یوم هوفی شأن) حرکت جوهری را بشأن‌جدید تعبیر کرده است .

کل اصباح لناشأن جدید — کل شیئی عن مرادی لا یحید (٤)

۱و-۲مرآة المثنوی ص ۷۳۰

۳- مرآة المثنوی ص ۷۱۰

٤- مرآة المثنوی ص ۸۷۳

بیان داود قیصری

داودقیصری در پایان فص شعیبی تجدد جوهری عالم وتبدل آنرا بشعلهٔ آتشی تشبیه نموده است که دائماً در تغییر وتبدیل است چنانکه گوید: «ویظهرهذاالمعنی فی النار المشتعلةمن الدهن والفتیلة فانه فی کل آن یدخل منهماشیئی فی تلک النارية ویتصف بالصفة النورية ثم یذهب تلک الصورة بصیرورته هواء هکذاشأن العام باسره فانه یستمد دائماً من الخزائن الالٓهیة فیقبض منها ثم یرجع الیها.» (۱)

عقیدهٔ فخرالدین عراقی

فخرالدین عراقی مانند محیی‌الدین عربی دگرگونی آنی جهان وتغییر مداوم مراتب وجود را لازم تجلی شهودی میداند ومعتقد است که حرکت جوهری ممکنات و بیقراری و عدم بقاء هستی‌ها درهرلحظه معلول سیر کلی در جزئی است چنانکه در دیباچهٔ لمعات ضمن بیان مراتب عشق درخصوص تجدد هستی های ممکن وتقلب جواهر بحسب تجلیات حق گوید: هر لحظه ازروی معشوقی پرده براندازد و هرنفس از راه عاشقی پردهٔ آغازد:

عشق در پرده می‌نوازد ساز ‌ ‌ ‌ عاشقی کو که بشنود آواز
هر نفس نغمه‌ای دگر سازد ‌ ‌ ‌ هر زمان زخمهٔ کند آغاز
همه عالم صدای نغمهٔ اوست ‌ ‌ ‌ که شنید اینچنین صدای دراز

و در لمعهٔ پنجم در بیان تجدد مظاهر در هرآن وتفاوت ظهور بحسب اختلاف قوابل میگوید: محبوب در هر آئینه درهرلحظه روی دیگر نماید هر دم بصورت دیگربرآید زیرا که صورت بحکم آئینه هر دم دیگرگون میشود و آئینه هر نفس بحسب اختلاف احوال دیگرگون میگردد... از این جاست که هرگز در یک صورت دو بار روی ننماید و دردو آئینه بیک صورت پیدا نیاید. ابوطالب مکی فرماید لایتجلی فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین ولافی صورة لاثنین.

چون جمالش صد هزاران روی داشت ‌ ‌ ‌ بود در هر روی دیداری دیگر

۱- شرح فصوص الحکم داود قیصری ص ۲۸۸

لاجرم هر ذره را بنمود باز　　از جمال خویش رخسار دیگر
چون یکی است اصل عدد از بهر آن　　تا بود هر دم گرفتاری دیگر

تا آنجا که گوید : دانی که بر این شهود کرا اطلاع دهند (لمن کان له قلب) آنرا که بتقلب خود در احوال تقلب او در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی (ص) چرا فرمود که من عرف نفسه فقد عرف ربه و جنید بهرچه گفت (لون الماء لون انائه) ..... اگر خواهی که از نفحات این نفس بوئی بمشام تو رسد در کارستان (کل یوم هو فی شأن) نظاره شو تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع او است در شئون و احوال پس معلوم کنی که (لون الماء لون انائه) همان رنگ دارد که (لون المحب لون محبوبه) پس گوئی :

رق الزجاج و رقت الخمر　　فتشابها و تشاکل الامر
فکانما خمر ولا قدح　　وکانما قدح ولا خمر [1]

بیان شبستری

شبستری بی‌ثباتی و دگرگونی آنی هستی‌های ممکن را بدیهی میداند و در باب ششم از رسالهٔ حق‌الیقین در ذیل عنوان «تعین حرکت و تجدد تعینات» در بارهٔ تقلب جواهر و تبدل تعینات گوید : هر تعینی دارای نسبت وجود و عدم است چون هستی‌های ممکنات اعتباری است بدین جهت تعینات بمقتضای ذات بسوی عدم که مرکز فطری آنها است پیوسته در حرکت‌اند و سرعت سیر و تجدد وجودی آنها در هر لحظه بحدی است که اکثر اهل عالم و محبوس در قید زمان و مکان از دریافت آن غافلند و در نظر آنان وجود متجدد مانند قطرهٔ باران و نقطهٔ گردان بصورت ثابت مینماید و بعقیدهٔ شبستری چون هستی‌های ممکن عرض است و بحکم العرض لایبقی زمانین هیچ تعینی در دو آن بیک حال باقی نیست بنابراین تجدد امثال و تبدل تعینات در هر لحظه بدیهی است و بدین جهت در آغاز باب ششم بیقراری و عدم بقای آنها را بعرض تشبیه کرده و در خصوص تجدد تعینات گوید : («حقیقة»

۱- اشعة اللمعات ص ۴۹-۵۳

تعینات بحسب اقتضادی ذاتی نسبت‌شان دونسبت عرض است والعرض لا یبقی زمانین و بحسب اقتضای نسبتین اعنی الوجود والعدم طالب و مشتاق عدمند و بسرعت تمام ساری و متحرك بمرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است بمثابهٔ جواهر بمراکز وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مرالسحاب.) (۱)

شعر:

هر زمانی نیست میگردد جهان — هم در آندم هست گردد بی گمان
هست عالم دائماً در سیر و حبس — نیست خالی یك نفس از خلع ولبس
هیچکس را آگهی زینحال نیست — غیراز آن کزقیدها کلی بری است (۲)

شبستری در جای دیگر از رسالهٔ حق الیقین در بیان بداهت تجدد تعینات و ظهور خلع ولبس موجودات و سرعت سریان و جریان ممکنات در هرلحظه گوید: («حقیقة» ظهور سرعت سریان تعین در زمان از بدیهیات است که در هرطرفة العین حال را تجددی حاصل میشود تا در مرتبه خویش محکوم علیه نمیگردد بادراك چه هر یک از اجزای آنات او مانند نهر جاری و خط ممتد مینماید و همچنین تجدد و تعین مکان و سرعت سریان آن ظاهر است چه هر یک از اجزاء جسم محیط که محل مکان است در حرکت مستدیر اقتضای اختفای جزوی دیگر میکنند و شبهه نیست که مکان مجموع اجزای آن جسم است و تجدد تعین حرکت از ضروریات است از آنکه خروج از قوه بفعل جز بطریق تدریج صورت نبندد مگر بتصور مبدء و منتهی و عدم سکون متحرك بینهما و چون زمان و مکان و حرکت در هر طرفة العین متبدل میگردد و ضرورت بود که جهات و اجسام و اعراض دیگر بر این وتیره روند که محقق است که هر آنی را و جزوی را از امکان و حرکت با هریکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول و هریکی در هرطرفة العین بحسب لبس وخلع، تعین وجودی و عدمی خاص مییابند و این معنی را محبوس و مقید زمان ومکان درنیابد

۱- رسالهٔ حق الیقین ص ۲۶-۲۷

۲- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۴۹۴

(بل هم فی لبس من خلق جدید) . (تمثیل) آفتاب و ماه و کواکب را نسبت
بابقاع در هر طرفة العین افولی و غروبی و مشرقی ومغربی است فلااقسم برب المشارق
والمغارب .» (۱)

مولانادر این معنی گوید :

غیب را ابری و آبی دیگر است — آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن الا که بر خاصان پدید — باقیان فی لبس من خلق جدید (۲)

شبستری بی ثباتی و عدم قرارهستی‌های ممکن را که بعقیدهٔ او معلول عرض
بودن و ترکیب ازوجود و عدم است درگلشن‌راز بوجه نیکوئی بنظم آورده است
چنانکه گوید :

عرض شد هیئتی کان اجتماعیت — عرض سوی‌عدم بالذات ساعی است
دگر باره شود پیدا جهانی — بهر لحظه زمین و آسمانی
جهان کل است‌ دره‌ر طرفةالعین — عدم گردد ولایبقی زمانین
بهرساعت جوان‌وکهنه‌پیر است — بهردم‌اند روحشر و نشیر است
دروچیزی دو ساعت می‌نپاید — در آن لحظه که میمیرد بزاید (۳)

حرکت جوهری ممکنات آغازوانجام ندارد

گرچه ممکنات هردم بمقتضای ذات از خود خلع وجود میکنند تابعدم ذاتی
بازگردند ولیکن بسبب امداد وجودی و دوام فیض از طرف حضرت حق بیدرنگ
در همان لحظه لباس وجود در بر خواهند کرد و درقید هستی محبوس خواهندبود
بدین جهت سرگشتگی و حرکت جوهری تمام عالم که معلول عشق‌ساری در همه
ذرات است آغاز و انجام ندارد و پیوسته تمام جهان در خلق جدید است .شبستری
درگلشن راز در بیان این معنی گوید :

۱ـ رسالهٔ حق‌الیقین ص ۲۷ - ۲۸
۲ـ مرآة‌المثنوی ۶۸۷
۳ـ گلشن‌راز ص ۵۹

همه سرگشته و یکجزوازیشان | برون ننهاده پا از حد امکان
تعین هر یکی را کرده محبوس | بجزویت زکلی گشته مأیوس
توگوئی دائماًدرسیر و حبس اند | که پیوسته میان خلع و لبس اند
همه درجنبش و دائم درآرام | نه آغاز یکی پیدانه انجام (۱)

شبستری تبدل عالم و خلع و لبس آنی ممکنات را مرگ ذاتی نامیده است و عقیده دارد که انسان دارای مرگ ذاتی و اضطراری است و از سایرتعینات بداشتن مرگ اختیاری ممتاز است. مرگ ذاتی آنست که هستی های ممکن در هر لحظه بحسب اقتضای ذاتی نیست گردند و در همان‌دم بسبب تجلی نفس رحمانی دوباره لباس وجود پوشند. و از غایت‌سرعت تجلی وتجددفناء وبقاءوتغیرات‌ذاتی بصورت یک وجود مرئی باشد. درگلشن راز در بیان مرگ ذاتی عالم گوید:

سه گونه نوع انسان رامماتست | یکی هرلحظه آن برحسب ذات است
جهان را نیست مرگ اختیاری | که آنرا در همه عالم توداری
ولی هرلحظه میگردد مبدل | در آخر هم شود مانند اول
بکل من علیها فان بیان کرد | لفی خلق جدید هم عیان کرد
همیشه خلق درخلق جدید است | وگرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض وفضل حق تعالی | بود از شأن خود اندرتجلی
از آن جانب بود ایجادوتکمیل | وزین جانب شود هرلحظه تبدیل (۲)

شبستری در رسالهٔ حق‌الیقین بعد از بیان عرض بودن هستی های ممکن تبدل آنی و حرکت جوهری عالم را از طریق برهان حسی‌وبررسی‌تغییرهای کمی وکیفی ثابت نموده و معتقد است که اختلاف تجدد عالم و حرکت جوهری اشیاء در ظهور و خفاء بتفاوت مراتب وجود مربوط است مثلاً دگرگونی درعرض ظاهر ترازتغییر در جوهر وحرکت درجواهر سفلی آشکار ترازحرکت در جواهرعلوی است. تحقیق

۱- مرآة‌المثنوی ص ۸۶۷
۲- گلشن‌راز ص ۶۰و۶۲

او درین باره چنان است که گوید: (تمثیل) هیئت و صورت شخص بحسب کمیت و کیفیت بعد از مدتی بضرورت متغیر و متبدل میشود چون شکوفه و نطفه که میوه رسیده و انسان خلف میشود و معلوم است که این تغیر و تبدل مجموع آن مدت در هرلحظه از وی جزوی از آن اجزاء کم شده و چیزی فزوده و از عدم جزوعدم کل لازم آید و هم برین قیاس بود حکم چیزی که عمر آن قرنها و دهرها بود چون عناصر و افلاك و غیر هما لکن از قلت تغییر که در زمان بسیاری افتد محسوس نشود مگر بعد از انقضای مدت بسیار اذاالسماء انفطرت الی قوله علمت نفس ماقدمت واخرت (حقیقة) هر چیز که بحواس ظاهر نزدیکتر بود که تغییر و تبدیل در او ظاهر تر مینماید چون عرض نسبت بجوهر و جواهر سفلی عالم کون و فساد نسبت بعلویات و علویات نسبت بجواهر روحانی اگرچه تغییر و تبدیل متاخر اظهر مسبوق است بمتقدم اخفی و مرتب بر آن بمثابهٔ مرکز متحرك که هر کدام دائره که ازو دورتر افتد حرکت مرکز در و ظاهر تر نماید و ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها.» (۱)

شبستری در گلشن راز تعینات امکانی را بزلف تشبیه نموده و تجدد ممکنات و خلع ولبس عالم را در هر لحظه ببام و شام تعبیر کرده است چنانکه گوید:

نیابد زلف او یک لحظه آرام گهی بام آورد گاهی کند شام (۲)

و در رسالهٔ حق الیقین حرکت جوهری و تجدد تعینات را در هرلحظه قیامت کبری نامیده است چنانکه گوید:

«خاتمه ـ از بحث های رفته روشن شد که قیامت کبری راسه مثالست اول آنکه در هر طرفة العینی نسبت با هر شخصی و نسبت با جمیع عالم واقع میشود. دویم آنکه مخصوص بعارف بعد موت اختیاری بحسب ترقی و تجدد احوال و سرعت سریان و کشف اسرار، سیم مشترکست میان اشخاص و انسان و مخصوص بدین نوع بعد از موت طبیعی است اما طامة الکبری نیست الا با مجموع اشخاص و انواع و اجناس که

۱- رسالهٔ حق الیقین ص ۲۸ و ۲۹

۲- گلشن راز ص ۷۱

زمان را بکلیت طی کند، وما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب وحوادث وامکان راطی کند که یوم تبلی السرائر و اذا السماء انشقت و اذا السماء انفطرت و اذا الشمس کورت الایات.» (۱)

بیان شاه نعمت الله ولی

شاه نعمت الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در تفسیر المدد الوجودی والخلق الجدید حرکت جوهری و جریان عمومی عالم را بیان کرده است و در بیان المدد الوجودی در خصوص خلع ولبس ممکنات گوید : و شهود حکم میکند هر ممکنی در هر آنی خلقی است. قال الله بل هم فی لبس من خلق جدید.

شعر :

هر زمان صنفی نماید در نظر   می برد خلقی و می آرد دگر (۲)

و در تفسیر خلق جدید گوید :

«الخلق الجدید اتصال امداد موجودات ممکنه و ممکن الوجود بذات خود معدوم است که اگر قطع نظر کنی از موجد و فیض وجود بر موجد موجد منعدم گردد بیت :

ممکن موجود گردد از وی   بیجود وجود اوست لاشیئی

چون اعطای وجود پیوسته بود در هر آنی خلق جدید باشد باخلاق نسب وجود ممکن الوجود با آنات و استمرار عدم ممکن در ذات خود.

شعر :

موجود بواجب الوجودند همه   بیجود وجود بیوجودند همه (۳)

بیان لاهیجی

اسیری لاهیجی در تفسیر این بیت :

۱- رسالهٔ حق الیقین ص ٤١

۲- حاشیهٔ اشعة اللمعات ص ۳۰۲-۳۰۳

۳- حاشیهٔ اشعة اللمعات ص ۳۵۳-۳۵٤

در وچیزی دو ساعت می‌نپاید   در آن لحظه که میمیرد بزاید

بحرکت جوهری و تجدد ممکنات که از جمله آثاراسماء لطیفه وقهریه است تصریح نموده و در بیان فناءوبقاء و خلع ولبس اشیاء گوید :

(در جهان هیچ شیئی دو ساعت بیک حال نمی پاید و بیک قرارثابت نیست و هرچه هست در هر ساعت و آن نیست میگردد و هست میشود و ازغایت سرعت تجدد فیض رحمانی پندارند که بر همان یک قرار است و ایجادواعدام ایشان که ساعت بساعت واقع است معلوم نمیشود در آن لحظه که میمیرد یعنی منعدم میشود میزاید یعنی بامداد نفس رحمانی و تجلی وجودی موجود میگردد بنوعی که متصل وجودواحد دیده میشود چنانچه درافلاک وعناصرومواليد مشاهداست که وجودی که دی و پریر داشتند امروز نیز همان مینماید با وجود آنکه لحظه بلحظه متغیر و متبدلند و در ساعت بر یک قرار نیستند و مردن و زائیدن با هم است و مردن در حقیقت غیر زائیدن و زائیدن غیر مردن است و مردن عبارت از رجوع کثرت است بوحدت و زائیدن عبارت از ظهور وحدت است بصورت کثرت و تعینات امکانیه .) (۱)

عارف رومی فرماید :

عقل جزو از کل پذیرانیستی   گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا میرسد   موج آن دریا بدینجا میرسد

بیان کاشفی

ملاحسین کاشفی در رشحهٔ اول از عین سوم لب لباب مثنوی بحرکت جوهری و تجدد تعینات امکانی تصریح کرده و بیان داشته‌اند که محققان غیر از حرکات کمی و کیفی واینی ووضعی بمیل و حرکت دیگری‌قائل اند و آن ثوران سیر وجودی‌واقتضای ذاتی است چنانکه در تفسیر این ابیات :

مرحباای عشق خوش‌سوادی ما   ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما   ای تو افلاطون و جالینوس ما

۱- شرح گلشن راز ص ۴۹۵

تا آنجا که گوید :

دور گردون‌ها زموج عشق دان   گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات   کی فدای روح گشتی نامیات

مولانا جلال الدین رومی گوید : اشارتست بآن معنی که حکما میگویند که هر متحرکی را ناچار است از میل مقدم بر آن حرکت که باعث وسبب آن حرکت شود و آنرا بجهت معین مخصوص گرداند و آن میل طبیعی ذاتی که بجز قاهری ساکن نگردد اثر عشق است که سرایت کرده.

«بیت»

طبایع جز کشش کاری ندارند   حکیمان آن کشش را عشق خوانند

و اما نزد محققان غیر از حرکات اربعه کمی و کیفی واینی و وضعی میل و حرکت دیگر هست از مبداء آفرینش تا منتهای عالم و آن ثوران سیر وجودی و اقتضای ذاتی است که همه اعیان موجودات بغلبهٔ میل او از قوه بفعل آمده‌اند و رمز فاحببت ان اعراف برین معنی گواه است والیه اشار قدس سره

گر نبیند عاقلی احوال عشق   کم نگردد ماه نیکو فال عشق

....

هرچه گویم عشق را شرح و بیان   چون بعشق آیم خجل باشم از آن

....

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت   شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب   گر دلیلت باید ازوی رخ متاب (۱)

ملاحسین کاشفی در رشحهٔ هفتم از عین اول لب لباب مثنوی در باره تجدد ممکنات و تقلب جواهر گفتگو کرده است. درین رشحه بعد از انتساب مأخذ حرکت جوهری بمحی الدین عربی گفته است که فناء وبقاء اشیاء و خلع و لبس آنی ممکنات از جمله آثار اسماء متقابله لطفیه و قهریه‌است چنانکه گوید : (دربیان

۱- رشحهٔ اول از عین سوم لب لباب مثنوی ص ۳۷۴-۳۷۶

خلق جدید وحشر مجدد وفناء وبقای اشیاء در هر آنی و باز نمودن حقایق آن وشرح ظهور آن کمااشاراليه حضرت المولوی قدس تعالی سره العزیز :

گردو دیده مبدل وانور شود   این جهان منتظم محشر شود
در همه عالم اگر مرد ار زنند   دمبدم در نزع و اندر مردنند

و این مسئله مزید شرحی میخواهد ونزد عرفا معروفست بخلع ولبس، وبنای این سخن بر نکته ایست که شیخ اکبر قدس الله سره الازهر در فص شعیبی از فصوص - الحکم میآورد و بدان صورت قاعده کلیه العرض لا یبقی زمانین که نزد حکما اصلی تمام است تمهید میفرماید و حاصل آنست که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد یعنی حقیقت هستی مطلق و درین سخن حضرت گلشن راز میفرماید :

من و تو عارض ذات وجودیم   مشبکهای مشکوة وجودیم

و از این نکته باز توان یافت و آن اعراض که دانستی مع الانفاس والانات متبدل و متجدد میگردد و در هرآنی عالمی با جواهر و اعراض بعدم میرود و در همان آن مثل آن بوجود میآید و اکثراهل عالم ازین رفتن و آمدن غافلند کماقال الله تعالی (بل هم فی لبس من خلق جدید) و از جمله اسراری که درین باب گفته اند یکی اقتضای آثار اسماء متقابله است بعضی لطفیه چون المحی والمعید و برخی قهریه چون القهار والممیت که همه آنهادائماً درکارند وهیچیک را تعطیل جایز نیست پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطهٔ حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد و رحمت رحمانیت بروی افاضهٔ وجود کند بعد از آن بسبب قهراحدیت که مقتضی اضمحلال تعینات است از آن تعین منسلخ گرددوباز در همان آن انسلاخ بر مقتضی رحمت رحمانیت بتعین دیگرخاص که مماثل تعین سابق باشد معین گردد و در آن ثانی بقهراحدیت مضمحل شودوبازتعین دیگربرحمت رحمانیت ظهور کند وهکذا الی ماشاءالله پس درهرآنی عالمی بعدم میرودودیگری مثل آن بوجود میآیدومحجوبان بی شعوربواسطه تعاقب امثال وتناسب احوال گمان میبرند که وجود عالم بریک حالستودرازمنه متوالیه بریک منوال وفی الحقیقة نه چنانست که ایشان را گمانست

وحضرت قطب العارفین مولینا عبدالرحمن جامی دامت ظلال حقایقه اشاره بدین حال فرموده:

چیزی که نمایشش بیک منوال است و اندر صفت وجود بر یک حالست
در بدو نظرگر چه بقائی دارد آن نیست بقا تجدد امثالست

و آن حشریست که درویشان آنرا قیامت نقد و ساعت حاضر خوانند و هم عارف رومی فرماید:

اندر قیامت ما هر لحظه حشر نوئیست
زین حشر بی‌خبرند این مردم حشری

قال الله تعالی (و ما امرالساعة الا کلمح البصراوهواقرب) وفی الواقع بینند گان مناظر تحقیق که دیدهٔ دل رابکحل الجواهر (ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الافتعر- ضوالها) منور است از این حالت نیک با خبرند.

کاشفی بعد از نقل ابیاتی چند از مولانا جلال الدین رومی گوید: «درین ابیات حضرت مولوی اشارتی میفرماید بسر این معنی که لا یتجلی الله فی صورة سرتین و اینجا نکته (کل یوم هو فی شأن) بر غرفهٔ جلال جلوه مینماید:

«بیت»

کل یوم هوفی شأن‌چه نشانست وچه شأن
یعنی اوصاف کمال تو ندارد پایان
جلوهٔ حسن تو را غایت پایانی نیست
هر زمان نشاء دیگرشود از پرده عیان

وبجهت اینست که صوفیان غنیمت میشمرند اوقات را و پی برند باسرار هر آنی از او و هر دم وقوع هرشأنی در او و این که‌ایشان راابن الوقت گویند هم بدین‌سبب است کما اشارالمولوی:

صوفی ابن‌الوقت باشدای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی نقد را از نسیه خیزد نیستی
هان بیا ای جان وصدجان جهان خوش غنیمت دار وقتت این زمان

....

چون ببینی بر لب جو سبزه مست پس بدان از دور کانجا آب هست
تازگی هر گلستان جمیل هست بر باران پنهانی دلیل [۱]

خوب محمد چستی در رسالهٔ بنام حفظ المراتب مانند کاشفی بعد از بیان کردن انواع چهارگانه حرکت، حرکت جوهری را بسریان وجودی و اقتضای ذاتی تفسیر کرده است چنانکه گوید: (اما نزد محققان غیر از حرکات اربعه اینی و کمی و کیفی و وضعی میل و حرکت دیگر است از مبداء آفرینش تا منتهای عالم و آن سریان وجودی و اقتضای ذاتی است که قابلیت محض است همه اعیان موجودات بغلبهٔ میل او از قوت بفعل آمدند ورمز وله الحکم والیه ترجعون شاهد ازواست.)[۲]

بیان ملامحسن فیض

ملامحسن فیض در رسالهٔ قرة العیون و کلمات مکنونه ذیل عنوان «کلمة فیها اشارة الی تجدد الخلق مع الانات» بعضی از تحقیقات عرفا را دربارهٔ حرکت جوهری و خلع و لبس موجودات چنانکه مذکور شد آورده است. در کلمات مکنونه درخصوص جریان عمومی عالم وفناءو بقاء ذاتی ممکنات در هرلحظه گوید: (کلمة فیها اشارة الی تجدد الخلق مع الانات العالم بمجموعه متغیر ابدا و کل متغیر یتبدل تعینه مع الانات فیوجد فی کل آن متعین غیر المتعین الذی هو فی الان الاخر مع ان العین الواحدة التی تطرء علیها هذه التغییرات بحالها فالعین الواحدة هی حقیقة الحق المتعینة بالتعین الاول اللازم لعلمه بذاته وهی عین الجوهر المعقول الذی قبل هذه الصور المسماة عالما و مجموع الصور اعراض طاریة متبدلة فی کل آن والمحجوبون لا یعرفون ذلک فهم فی لبس من هذا التجدد الدائم فی الکل، و اما العارفون فانهم یرون ان الله تعالی یتجلی فی کل نفس بالاسماء الجمالیة والجلالیة معافیخلع بالا ولی علی العالم خلقه الوجود و یخلعها بالثانیة بارجاعه ایاه بل برجوعه بنفسه الی هلاکه الاصلی

۱- رشحهٔ هفتم از عین اول لب لباب مثنوی ص ۹۸-۱۰۰

۲- رسالهٔ حفظ مراتب - خطی تألیف قرن ۱۰۰۹ ه ازکتابخانه جناب آقای محمود شهابی مورد استفاده قرارگرفته است ص ۵

و بطلانه الذاتی اذ کل شیئی یرجع الی اصله و هکذادائماً ففی کل آن هو فی شأن یذهبکم و یأت بآخرین .» تا آنجا که گوید :

عاشقان دردسی دوعید کنند | عنکبوتان مگس قدید کنند
جان نو بخشد جمال تو مرا | هر دمی جانی فداسازم ترا
کهنه را گوید جلالت که برو | در همان‌دم بخشی از سر جان‌نو
خلعت نوروز نوروزی تو | هر دسم عیدی و قربانی تو

و یظهر هذاالمعنی فی الماء الجاری فانه فی کل آن یدخل قطعة منه فی النهر و یتشکل بشکل مایحاذیه من النهر ثم یذهب و یدخل اخری مع انها تری واحدة بالشخص دائماً وفی النار المشتعلة من الدهن والفتیلة فانه فی کل آن یدخل منها شیئی فی تلک الناریة ویتصف بصفة النوریة ثم یذهب تلک الصورة بصیرورتها هواء هکذاشأن العالم باسره فاند یستمد دائماً من الخزائن الالهیة التی لاتنقص ولاتقیض بل تزداد وتفیض فیفیض منها ویرجع الیها .

هرکو زتو پیدا شد هم در تو شود پنهان
پیدا و نهان گشتن هم کار تو میبینم

قال الله عزوجل وان من شیئی الاعنده خزائنه وماننزله الابقدر معلوم وقال تعالی ماعندکم ینفذ و ما عندالله باق ،

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک
میرود و میرسد نونو این از کجا است
نوز کجا میرسد کهنه کجا میرود
گرنه وراء نظر عالم بی منتها است (۱)

در بیان معنی سوم حرکت یعنی سیر رجوعی

یکی از معانی حرکت در نزد عرفا چنانکه بعضی ازصاحبان اصطلاح تصریح کرده‌اند عبارت از سیر کشفی و ترقی از جزئی بکلی است ، باین معنی که سالک بسبب ترک نمودن افعال و اعمال زشت و اجتناب از اقوال ناپسند که درشریعت و

۱- کلمات مکنونه ص ۴۷-۴۹

یا درطریقت سنع شده است بجانب حق‌سلوك نماید تا بدین وسیله بمراتب‌عالی‌از مکاشفه و مشاهده نائل گردد.

تهانوی درکشاف اصطلاحات‌الفنون از لطائف‌اللغات نقل نموده که حرکت در نزد صوفیه عبارت از رفتن در راه خدااست‌چنانکه گوید: «وعندالصوفیةالحرکة السلوك فی سبیل‌الله تعالی کذا فی لطائف‌اللغات.»

عرفا این نوع حرکت راکه رفتن از مقام تقیید بجانب‌اطلاق‌وسلوك‌ازمرتبهٔ امکان بطرف وجوب است سیر رجوعی و عروجی و رفتن جزئی‌سوی کلی می‌خوانند چه سالك برای بازگشت‌کردن بحق وعروج بمقام وحدت وکلیت باید آنقدر بسیر خود ادامه دهد تا بمرتبهٔ شامخ انسان کامل ومقام فناءفی‌الله که‌نهایت‌سیررهروان و یکی شدن قطره با دریا است برسد.

شبستری در بیان سیر صعودی وتفسیر مسافر دراصطلاح عرفا گوید:

کسی این سرشناسد کوسفرکرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد
مسافر آن بود کو بگذرد زود زخود صافی‌شودچون آتش از دود
سلوکش سیرکشفی‌دان زامکان سوی واجب بترك شین و نقصان
بعکس سیر اول در منازل رود تاگردد او انسان کامل

بنابراین سیر رجوعی بعکس سیر نزولی ازکثیر وجزئی ومقید و ممکن‌شروع شده بمطلق وکلی وواجب منتهی میشود.

برای روشن شدن معنی سیرکشفی و رفتن از باطل بسوی حق باید دانست درنردبان نزول، مظاهر هستی هر چند ساده وبسیط و دورازترکیب باشندبهدایت و وحدت نزدیکترند و در نتیجه وجوه‌امکانی‌واحتیاج‌بعلت‌درآنها کمتر است برعکس هر قدر اسباب نیازمندی در مراتب وجود. بعلت‌بیشتر و وجوه امکانی تضایف‌یابد بهمان اندازه از مبدء هستی و وجود بسیط دورتر خواهند بود بنابراین، صورت انسان‌که بعقیدهٔ عرفا مظهرکامل اسماء وصفات وجامع ترکیبهای سایر صور است، علل احتیاج و وجوه امکانی دراو ازکلیه انواع جواهر، حیوان و نبات و جماد

بیشتر است. و بواسطه کثرت ترکیب از مبدء هستی و وجود مطلق که عین بساطت و وحدت است دورتر میباشد بدین جهت برای دور کردن کثرت و رسیدن بمقام وحدت محتاج بسیر کشفی و رفتن از باطل بسوی حق است.

شبستری در بیان این معنی که انسان نقطهٔ مقابل وحدت و علل احتیاج دراو از حیوان و نبات و جماد بیشتر است گوید:

غضب گشت‌اند روپیدا وشهوت — وزایشان خاست حرص وبخل ونخوت
بفعل آمد صفتهای ذمیمه — بترشد از دد و دیو وبهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل — که شد با نقطهٔ وحدت مقابل
شد از افعال کثرت بی نهایت — مقابل شد ازین رو بابدایت (۱)

محی‌الدین عربی در فص اسحاقی وقتی خواست مناسبت میان فداء ومفدی یعنی میش و حضرت اسحاق را بیان کند. در مقام بیان مراتب وجود و شرح قرب و بعد آنها نسبت بوجود واحد و مبدء هستی، جماد را قبل از نبات و نبات را بر تراز حیوان، و انسان را نقطهٔ مقابل وحدت و غایت سیر نزولی قرار داده است چنانکه گوید:

فلاخلق اعلی من جماد و بعده — نبات علی قدریکون و او زان
وذوالحس بعدالنبت فالکل عارف — بخلاقه کشفاً و ایضاح برهان
فاما المسمی آدم فمقید — بعقل و فکر او قلادة ایمان
بذا قال سهل والمحقق مثلنا — لانا و ایانا بمنزل احسان
فمن شهد امرالذی قدشهدته — یقول بقولی فی خفاء و اعلان
ولا تلتفت قولاً یخالف قولنا — ولا تبذر السمراء فی ارض عمیان
هو الصم والبکم الذی اتی بهم — لاسما عنا المعصوم فی نص قرآن (۲)

۱- گلشن راز ص ۳۰

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۱۸۷-۱۸۸

ترجمه :

هیچ آفریدهٔ بر تراز جماد نیست ، و بعد از جماد نبات دارای قدر و منزلت است ، و مرتبهٔ حیوان بعد از نبات میباشد ، و همه بآفریده‌بودن‌خودازطریق کشف وبرهان آشکارآگاهی دارند ، و آنچه آدم نامیده شده است در بند عقل و فکر یا بتقلید ایمان مقید است ، و سهل ششتری باین مطلب تصریح نمود ، و هر محققی که مانندمادرحال مشاهده‌باشد باین حقیقت اعتراف‌خواهد کرد ، و آنانکه مراتب وجود را مانند ما شهود می کنند ، در نهان و آشکار باما هم عقیده‌اند ، و بخلاف گفتار ما التفات مکن ، و هیچوقت بذر خوب و سخن حق را در سرزمین کوران مکار . و چنانکه خداوند در قرآن فرموده است این گروه از شنیدن و گفتن حقائق کر و لال‌اند .

مولانا جلال‌الدین رومی در بیان مراتب وجود و شرح تقدم وتأخر آن نسبت به وجود واحد وبسیط ، انسان را در آخرین مرحلهٔ سیر نزولی و بعد از جمادو نبات و حیوان قرار داده است چنانکه گوید :

آمده اول باقلیم جماد	از جمادی در نباتی او فتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وزجمادی یاد ناورد از نبرد
وزنباتی چون بحیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان‌میلی که دارد سوی‌آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
باز از حیوان سوی انسانیش	میکشد آن خالقی که دانیش
همچنین ز اقلیم تااقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا وزفت
عقل‌های اولینش یاد نیست	هم‌ازین عقلش تحول کردنی است
تارهد زین عقل پرحرص و طلب	تا هزاران‌عقل بیند بوالعجب (۱)

شبستری مانند محی‌الدین عربی و مولانا جلال‌الدین رومی صورت انسان‌را در دائرهٔ وجود جزء اسفل و نهایت قوس نزول قرارداده و در بیان قرب و بعد تعین

۱- مرآة المثنوی ص ۵۵۹

ممکنات نسبت بحق تعالی و ظهور او در مجالی کثرات گوید :

چو هستی را ظهوری در عدم شد

از آنجا قرب و بعدش بیش وکم شد

....

توئی در دور هستی جزء اسفل

توئی با نقطهٔ وحدت مقابل

تعین های عالم بر تو طاری است

ازآن گوئی که‌شیطان هم چومن کیست (۱)

شبستری در مقام بیان احکام آیات انفسی بمقتضی حدیث(یابن آدم خلقت الاشیاء کلها لاجلک و خلقتک لاجلی) انسان را علت غائی و آخرین نقطهٔ قوس نزول دایرهٔ وجود قرار داده است و میگوید عالم غیب و شهادت طفیل ذات آدم و هردو برای وجود او آفریده‌شدند و انسان مظهر اسماء و صفات حق و حامل اسرار آفرینش است :

جهان‌راسر بسردر خویش می‌بین — هر آنچ آید بآخر پیش می‌بین

درآخر گشت پیدا نقش آدم — طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر علت‌غائی در آخر — همی گردد بذات خویش ظاهر

ظلومی و جهولی ضد نورند — ولیکن مظهر عین ظهورند

چه پشت آینه باشد مکدر — نماید روی شخص از روی دیگر

شعاع آفتاب از چهارم افلاك — نگردد منعکس‌جز بر سر خاك

تو بودی عکس معبود ملائک — از آن گشتی تو مسجود ملائک (۲)

شبستری در پایان باب ششم از رسالهٔ حق‌الیقین در بیان این معنی گوید : («حقیقة» هرحرکت که بر سمت نقطهٔ آخرین واقع شود اگر بر خط دائره بود

۲- گلشن راز ص ۴۸

۱- گلشن رازص ۲۴-۲۵

مبدء حرکت از این وجه اسفل السافلین گردد و اگر از وجه ترفع بود و تنزل نوعی و شخصی بود اعلاعلیین بوده باشد (قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نورا لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین.)

«شوق» رتبت انسانی جمعیت مظهریت علم وقدرت واحدیت وآخریت اول اقتضای تکلیف گشت از آنکه فیض چون از مبدء نزول نماید تا بمحاق وسط نرسد عروج صورت نبندد که ظهور رتبت هر یک از مظاهر لازم است وچون رتبت بالکلیه بفعل آید بعثت وتکمیل نفوس و دعوت به معاد صورت نبندد یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک.)(۱)

بعقیدهٔ عرفا سیر رجوعی برای سالک ضروری است

چون انسان در نهایت قوس نزول دائرهٔ وجود است ونقطهٔ مقابل وحدت میباشد بدین جهت عرفا عقیده دارند که برای بازگشت کردن و رسیدن سالک بمقام وحدت و رهائی از قید تعین شخصی و صفات حیوانی رفتن از باطل بسوی حق و سیر از مرتبهٔ تقیید بجانب اطلاق لازم و ضروری است.

بعبارت دیگر تا سالک در راه شریعت و طریقت قدم نگذارد و از قیود حیوانی مانند خوردن و آشامیدن و شهوت و غضب وبخل و حسد و تسلط بر غیر ونظائر آن که بمقتضی طبیعت در انسان موجود است فارغ نگردد واز طریق سیر کشفی وسفر بجانب حق لباس کثرت و بندهای مادی را ازخود خلع ننماید وبتجرید نفس وتزکیهٔ قلب در قوس عروج، طی مدارج نکند هرگز بمقام وحدت وبقاء بعد از فناء نائل نخواهد شد چه هر یک از این صفات و قیود مادی بتنهائی میتوانند که روح انسان را در زندان بدن و طبیعت مادی گرفتار و پای بند سازند و سالک رانگذارند از مرتبهٔ امکان و تقیید بجانب وجوب و اطلاق سیر وسلوک نماید. بدین جهت عرفا در موارد مختلف بطرق گوناگون بلزوم سفر مذکور اشاره کرده‌اند.

مولانا جلال الدین رومی در مقام بیان ضرورت و لزوم فنای هستی سالک در هستی حق گوید:

هست خود در هست آن هستی بتاز ... همچو مس در کیمیا اندر گداز

۱- باب ششم از رسالهٔ حق الیقین ص ۳۲

درمن وماساخت کردستی تودست هست این جمله خرابی از دوهست

گرهمی خواهی که بفروزی چوروز هستئی هم چوشب خود رابسوز (۱)

و در جای دیگر در بیان رسیدن بوحدت وگذشتن از ترکیب و کثرت بطریق تجرید وتزکیه گوید :

تاز زهر و از شکر تونگذری از گل وحدت کجا بوئی بری

علت تنگی است ترکیب وعدد جانب ترکیب حس ها می کشد

زان سوی حس عالم توحید دان گریکی خواهی بدان جانب بران (۱)

در نزد عرفا التفات بتعین شخصی و توجه بوجود امکانی همیشه موجب حجاب سالک از رسیدن بحق است باین جهت سالک راه حق باید ازطریق سیروسلوک و رفتن از باطل بسوی حق بکوشد تا فانی بحق و باقی ببقاء او باشد.

شبستری در بیان حجاب بودن هستی موهوم و تعین شخصی گوید : تا کوه هستی تو مانند حضرت موسی پیش تو باقی است از تقاضای (رب ارنی انظراليك) پاسخ (لن ترانی) خواهی شنید و برای رسیدن بحق لازم است هستی موهوم خود را در هستی ابدی و ازلی او فانی نمائی و خلیل وار مردانه در طلب و شوق لقای حق شب را روز و روز را شب کنی و در مراحل سیر وسلوك توقف را همراه کاروانها روا مداری و بالاخره یك لحظه از طلب غافل مباشی تا هرچه خواهی حق بتوعطا کند واشیاء را چنانکه هستند بتوبنمایاند.

ترا تا کوه هستی پیش باقی است جواب لفظ ارنی لن ترانی است

حقیقت کهر با ذات توکاه است اگر کوه توئی نبود چه راه است

....

میاسا یکزمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل

خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را بشب کن

....

۱- مرآة المثنوی ص ۷۳۲

برو اندرپی خواجه باسرا تفرج کن همه آیات کبری

....

دهد حق مرترا از آنچه خواهی نمایندت همه اشیاء کماهی [1]

با توجه بمطالب یاد شده که صورت انسان باعتبار تشخص وجودی جامع تمام کثرات و بمقتضی طبیعت فطری در نهایت قوس نزول دائرهٔوجود است. هرگاه بهمین حال باقی بماند و بوسیلهٔ سیر عروجی و سلوك معنوی بوحدت وهستی‌مطلق رجوع نکند طبق مفاد آیهٔ شریفهٔ (اولئک کالانعام بل هم اضل) بمراتبی گمراه تر از انعام خواهد بود چه انعام بسبب قابلیت طبیعی از رسیدن بکمالات وسیر رجوعی معذورند ولیکن انسان با اینکه میتواند بوسیلهٔ سیر کشفی بمقام وحدت و بساطت برسد بعلت واگذار کردن زمام اختیار بدست طبیعت هر لحظه ناقص تر میشود و باین ترتیب بتدریج از مرتبهٔ انعام هم تنزل نموده و از دیو و شیطان هم بتر خواهد شد.

عارف رومی در شرح چنین انسانی چه خوب گفته است:

دیو سوی آدمی شد بهر شر سوی تو ناید که از دیوی بتر

تا تو بودی آدمی دیواز پیست می‌دوید و می‌چشانید از میت

چون‌شدی‌در خوی‌دیوی استوار می گریزد از تو دیو، ای نابکار [2]

و درجای دیگر انسان کذائی را بد تراز شیطان توصیف می کند.

اول ابلیسی مرا اوستاد بود بعد از آن ابلیس پیشم باد بود [3]

خداوند در سورهٔ المدثر ذلت و خواری این گروه رابیان فرموده است «کانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة» گویاایشان خران رم کرده‌اند که‌ازشیری گریخته باشند.

عارف رومی در بیان حالت مذکور گوید:

۱- مرآة‌المثنوی ص ۶۰۷-۶۰۸

۲- گلشن‌راز ص ۱۸-۱۹

۳- مرآة‌المثنوی ص ۵۶۷

جمله حیوانات وحشی ز آدمی باشد از حیوان انسی در کمی
خون ایشان خلق را باشد سبیل زانکه وحشی انداز عقل جلیل . . .
عزت وحشی بدان ساقط شداست کامرانسان را مخالف آمد است
پس چه عزت باشد ای ناسره چون شدی توحمر مستنفره (۱)

شبستری مانند مولانا جلال الدین رومی باقی ماندن در تقیید و کثرت را سبب گمراهی میداند وعقیده دارد که هر گاه توقف سالک درین مرتبه ادامه یابد کمتر از انعام وبتر از دیو و دد خواهد بود چنانکه گوید :

غضب گشت اندرو پیدا وشهوت وازیشان خاست حرص وبخل وشهوت
بفعل آمد صفتهای ذمیمه بتر شد ازدد ودیو و بهیمه
اگر گردد مقید اندرین دام بگمراهی بود کمتر ز انعام (۲)

و درجای دیگر التفات بتعین شخصی را موجب حجاب قرار داده و میگوید اگر در خویشتن گرفتارشوی عالم بجملگی حجاب تو خواهد شد و از دریافت حقیقت ورسیدن بآن باز خواهی ماند.

اگر درخویشتن گردی گرفتار حجاب توشود عالم بیک بار (۳)

غزالی درکتاب احیاءالعلوم سفر را نوعی از حرکت تفسیر نموده وعقیده دارد که سفر وسیلهٔ رسیدن بمطلوب یا موجب خلاصی ازمبغوض است وبرای آن فوائد و زیانهائی است. و سفر رجوعی که بسیر قلب حاصل میشود ازسفرمعمولی مفیدتر است چنانکه گوید : «اعلم ان السفر نوع حرکة ومخالطة فیه فوائد وله آفات. . . . فان السفر وسیلة الی الخلاص عن مهروب عنه اوالوصول الی مطلوب و مرغوب فیه . والسفر سفران سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن الی الصحاری والفلوات .وسفر

۱- مرآة المثنوی ص ۵۶۹
۲- گلشن راز ص ۳۰
۳- گلشن راز ص ۴۸

بسیر القلب عن اسفل السافلین الی ملکوت السموات و اشرف السفرین السفر الباطن .) (۱)

معزی در بارهٔ فوائد سفر و سلوك بجانب حق گوید :

رحلت کند هرآینه حاصل سرادسرد / آتش کند هرآینه صافی عیار زر

عیسی مسیح گشت چوراه سفر گرفت / موسی کلیم گشت چو افتاد در سفر

اندر سفر بلند همی گردد آفتاب / اندر سفر کمال پذیرد همی قمر (۲)

مولانا در خصوص برکات سفر گوید :

از سفرها بنده کیخسرو شود / بی‌سفرها ماه کی خوشرو شود

از سفر بیذوق شود فرزین راد / و ز سفریابید یوسف صد مراد (۳)

شدائدی که عرفا برای سفر بیان کرده‌اند میتوان درین بیت خلاصه کرد :

سفر اگر چه زیک نقطه کمتر از سقر است

ولی عذاب سفر از سقر زیاد تر است

گرچه منازل سیر و سلوك و طرق وصول بحق (بمقتضای حدیث شریف الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق که هر یک از راهی او را میشناسند) بسیار است ولی راه رسیدن بحق در نزد اهل تحقیق آنست که سالک هستی مجازی و تعین شخصی را از خود دور سازد و از طریق سیر کشفی و تفکر عرفانی حجاب کثرت از وجه وحدت بردارد و در همه اشیاء حق را مشاهده کند تا بمقام فناء فی الله وبقاء بحق نائل گردد .

شبستری در بیان طریق سالک و سیرالی الله گوید :

دو خطوه بیش نبود راه سالک / اگر چه دارد او چندین مهالک

یکی از هاهویت درگذشتن / دوم صحرای هستی در نوشتن (۴)

۱- احیاء العلوم غزالی جزء دوم ص ۲۴۴-۲۴۵

۲- امثال و حکم مرحوم دهخدا

۳- مرآة المثنوی ص ۶۷۲

۴- گلشن راز ص ۲۹

خواجه حورا مغربی در رسالهٔ نور وحدت در بیان سیررجوعی ورفتن از کثرت به جانب وحدت گوید :

(ای سیدسلوك سعی‌تست در رفع اثنینیت وجذبه رفتن تست بوحدت.) (۱) و در جای دیگر ازهمین رساله گوید :

(ای سید میان تو و مقصود راهی نیست که او را جدا از خود و غیر خود میدانی چون دانستی که تو نیستی او است و بس راه نماند جمعیت و آزادی ومعرفت نفس و معرفت حق وغنای مطلق و وصل و کمال قرب اینجاحاصل شد و کار تمام گشت. ای سید چون باین مقام رسیدی که خود را ندیدی و او را دیدی آلودگی دنیا و آخرت در حق تو یکی شد و فناء و بقاء و خیر وشر و وجود و عدم و کفر و اسلام وموت و حیوت و طاعت و معصیت عقب ماند بساط زمان و مکان در نور دیده شد.) (۲)

بعضی عرفا در بیان مراحل سیر رجوعی، سیر و سلوك سالك را بچهار مرحله بطریق ذیل دسته‌بندی کرده‌اند :

سفر اول سیر از خلق بحق است

باین معنی که‌سالك مسافر در آغاز سفر وسلوك الی‌الله هرچه در عالم‌می‌بیند و مورد توجه او واقع میشود همه کثرات و تعینات است و درین مرحله بتمام معنی از دریافت حق و درك وحدت غافل است اما بعداز بررسی احوال‌ممکنات ومشاهدهٔ دگرگونی موجودات کم کم بوجود صانعی که این کثرات آثارو نشانه های‌وجودی او است پی میبرد و رفته رفته تعینات موهوم‌وکثرات هستی نما ، درنظر سالك‌محو میشوند بطوریکه در تمام ممکنات بهرچه مینگردوجود واحد و هستی حق را شهود می کند . باین ترتیب سالك موطن کثرت و باطل را رها کرده و بقدم دل بجانب حق و وحدت سفر مینماید و از خلق بحق میرود و در پایان این سفر وجود سالك

۱- رسالهٔ نوروحدت ص ۱٦

۲- رسالهٔ نوروحدت ص ۱۳

وجود حقانی شده و می بیند که تمام صفات و افعال از حق است. شبستری در بیان این معنی گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق — بجز واندربدیدن کل مطلق (۱)

سفر دوم سیر در حق است بحق

سالک بسیر اول از مراتب کثرت و مراحل تعینات گذشته و بمقام وحدت و وجود حق میرسد و دیگر برای او تعینی خاص که موجب بینونت و کثرت باشد وجود نخواهد داشت و درین مرحله سالک بسیر معنوی و سلوک باطنی در ذات و صفات و اسماء حق بحق سفر خواهد کرد و بالتفات در وجود حق بوجوب وجود او میرسد و از وجوب وجود بوحدانیت واجب الوجود اعتراف مینماید وبتدریج بعلم واراده و قدرت و سایر کمالات او پی خواهد برد. خلاصه آنکه سالک بعد ازسفر اول وخلع وجود اعتباری و حذف تعین موهوم خود، افعال و صفات حق را بحق شهود می کند و بدین جهت عرفا این مرحله از سیر سالک را سفر در حق و بحق نامیدند.

سفر سوم سیر از حق است در خلق بحق

چنانکه در بیان سفر دوم بیان شد سالک بعد از سیر عروجی و گذشتن از مراتب کثرت و رسیدن بحق دیگر از خود تعینی خاص ندارد و بدین جهت هرسفر و سیری که بعد از سیر اول انجام یابد بحق خواهد بود و سالک درین مرحله پس از وقوف بکمالات واجب تعالی و آگاهی بر اسماء و صفات حق از علت بمعلول و از وحدت بکثرت بازگشت میکند تا به برهان (لم) وازطریق علت عنایات حق وچگونگی صدور موجودات را دریابد و از احوال عالم جبروت و ملکوت و ناسوت مطلع گردد و اولیاء الله مانند انبیاء میتوانند از حق بخلق سفر نموده و از این طریق مخلوقات حق را شهود نمایند.

سفر چهارم از خلق است بخلق بحق

سفر چهارم مانند سفر دوم و سوم بحق است و مسافر واقف بعد از رسیدن باین

۱- گلشن راز ص ۸

مرتبه از کمال در مخلوقات و خواص آنها ببررسی و مطالعه میپردازد و سفر معنوی میکند تا به افعال و اعمالی که باعث سعادت و شقاوت و سود و زیان مردم دردنیا و آخرت است پی برد و سالک در پایان این سفر بموجبات و موانع رسیدن باین کمال واقف و مطلع خواهد شد و چنین کسی برای آنکه بتواند اسباب خوشبختی و بدبختی مردم را چنانکه هست اخبار و اعلام نماید درصورتی که از طرف حق مأمور شود که این مسئولیت را انجام دهد صاحب نبوت تشریعی است.

کاشفی در نهر سوم از عین دوم کتاب لب لباب مثنوی بعد از تفسیر سلوك و بیان حقیقت معنی سالک سیر رجوعی و مراحل سفر را درچهار نوع بیان کرده است چنانکه گوید: (در بیان سیر وسلوك و آن ترقی کردن است در مقامات تاواصل گردد بحضرت قرب و این را سیر محبی گویند و سالک کسی را گویند که قدم اجتهاد در راه مولی نهاده باشد و پای ارادت از وابستگی بدنیا گشاده وسفرحقیقت که توجه دلست بحضرت حق میان دربسته باشد و اسفار چهار است.

سفر اول - که آنراسیر الی الله گویند توجه سالک است از ظاهر نفس بترک مألوفات جسمی و عادات رسمی بمقامی که ظاهر شود درآن مقام متوجه مسافر راظاهر وجود احدیت و در این سفر از منازل نفس بگذرد و با فق مبین رسد که مقام دلست و مبدء تجلیات اسماء الهیه.

سفر دوم - که آنراسیر فی الله گویند توجه دلست از ظاهر بسوی باطن وجودو درین سفر سالک متصف گردد بصفات حق و متحقق شود باسماء آلهیه تابافق اعلی رسد که مقام روحست و نهایت حضرت واحدیت.

سفر سوم - که آنراسیر مع الله خوانند توجه است از تقیید باحکام ظاهر وباطن علی الانفراد بسوی حضرت جمع الجمع و اینجا ترقی حاصل شود بعین جمع حضرت احدیت و این مقام قاب قوسین است با بقیهٔ اثنینیت.

سفر چهارم - که آنراسیربالله من الله گویند و آن توجه است ازحضرت جمع -

الجمع بحضرت اکملیه از برای تکمیل طالبان و این مقام بعد از فناء است و فرق بعد از جمع.)(۱)

شاه‌نعمت‌الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در شرح سفرو بیان مراحل سیر سالک گوید:

(السفر توجه دلست بحضرت حق و اسفار چهار است:

الاول - السیر الی الله از منازل وصول بافق مبین و آن نهایت مقام دلست و مبدء تجلیات اسمائیه.

الثانی - السیر الی الله باتصاف بصفات حق وتحقق باسماء حق تا بافق اعلی که مقام روح است و نهایت حضرت واحدیه

الثالث - بعین جمع و حضرت احدیت و این مقام قاب قوسین است با بقیهٔ اثنینیت و چون دوئی مرتفع شود و مغایرت مندفع نهایت ولایت.

الرابع - السیر بالله من الله از برای تکمیل و این مقام بعد از فنا است ومقام فرق بعد از جمع.

شعر:

فرق وجمع ازجمیع گردانی تمام — مرشدی باشی مکمل والسلام.»(۲)

مولانا جلال‌الدین روسی در بیان ارتقاء بمقام بقاء بعد از فناء و شرح مراحل سیر رجوعی گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم — و ز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن گم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن رقو — کل شیئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم

۱- لب لباب مثنوی ص ۱۷۶

۲- حاشیهٔ اشعة اللمعات ص ۳۱۸

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون (۱)

نایب الصدر در کتاب طرائق الحقائق در تفسیر اسرار مسافرت موسی با خضر اسفار سالک را بیان نموده و کوشیده است مراحل سیر و سلوک عرفانی را باحوادث سفر موسی تطبیق نماید چنانکه در بیان سفر اول و سیر از خلق بحق گوید : (ولما کان السالک فی اول مراتب سلوکه و هوالسیر من الخلق الی الحق محتاجاً الی خراب البدن و اضمحلال القوی النفسانیة حتی یتخلص من سلطان الشیطان وغضبه ویسلم للقوی العقلیة التی هی فی اول الامر مساکین عاجزون عن اکتساب مایحتاجون الیه اظهر علیه السلام تخریب السفینة تنبیهاً و تعلیماً وتکمیلاً .... والسالک فی تلک المرتبه کافر محض بالکفر الشهودی حیث لایری الله مجرداً ولافی مظاهره حالا او متحدا معها والشیخ ینبغی ان یتنزل عن مقامه العالی الی هذا المقام ویخاطب السالک مطابقا لحاله و مشعرا بکفره و استتار الحق عنه و لذلک قال الخضر فی اول الامر اما السفینة فکانت لمساکین یعلمون فی البحر فاردت ان اعیبها بنسبة الفعل الی نفسه استقلالاً و اظهاراً لانانیته من غیر اشارة الی شراکة او تسبیب من الله و لما کان کل ماینسبه السالک الی نفسه وکل مایراه من انانیته نقصاً و شراً و عیباً ابرز الفعل المنسوب الی انانیته بلفظ العیب تنبیهاً علی ان السالک ینبغی ان لایری الاعیب فعله فی ذلک المقام وان کان خیراً فقال ان اعیبها ولم یقل استخلصتها من الغصب واسلمها لاربابها ولایری السالک ح الاطریق الاعتزال ویری نفسه مختارة والحق معزولا .)(۲)

فصل دوازدهم

تفسیر حرکت در علم اعراب و بیان تاریخ و سبب وضع آن

حرکت در علم اعراب دربرابر سکون وجزم، عبارت از ضمه وفتحه و کسره یارفع و نصب وجرآخر کلمات است ،

۱- مرآة المثنوی ص ۵۵۱

۲- طرائق الحقائق ص ۱۴۲-۱۴۳

در فرهنگ نظام آمده است حرکت آوازی که با یکی از حروف تهجی ادا میشود ولیکن در نوشتن یاساقط میشود و یا بر بالا وزیر حرف نوشته میشود مثل زیر وزبر وپیش .و در آنندراج مذکور است ضمه وفتحه و کسره را نیز حرکت گویند .

ظاهراً این علامت «حرکت» در اوائل اسلام برای ضبط اعراب قرائت قرآن وضع گردیده است توضیح آنکه باتفاق مورخین درآغاز بعثت ونزول تنزیل قراء اهتمام زیاد و عنایت خاصی بنقل و ضبط الفاظ قرآن داشتند ، و بهمین جهت چندوقتی بدون اختلاف تمام اعراب و حرکات آخر کلمات را در سینه های خودنگهداری مینمودند ولی تا نیمهٔ قرن اول هجری رفته رفته در میان مسلمین اختلاف زیادی در قرائت قرآن پدید آمد و ابوالاسود دوئلی متوفی بسال ۹۹ هجری برای امتیاز کلمات وتنظیم قوائد قرائت باقتباس ازسریانی یا کلدانی نشانه های اعراب و حرکات آخر کلمات را بصورت نقطه هائی در بالا و وسط و پائین حروف وضع نمود ، و از آن ببعد برای ترتیب و تنظیم قواعد اعراب کم کم بساط علم نحو توسط دانشمندان اسلامی توسعه وگسترش یافت .

صور حرکات چنانکه گفته شد در اصل بصورت نقطه هائی بوده است . وابن الندیم در بیان سبب وضع علم اعراب باین حقیقت تصریح نموده است چنانکه در کتاب الفهرست از ابوعبیده نقل کرده است که ابوالاسود قواعداعراب راازعلی(ع) آموخت و زیادبن ابیه که در آن وقت والی عراق بود از او خواست قانونی برای خواندن آخر کلمات تنظیم نماید. ابوالاسود از انجام آن امتناع کرد تا این که شنید کسی در قرائت این آیه (ان الله بریءمن المشرکین و رسوله) رسول رابکسرلام قرائت میکرد ابوالاسود با خود گفت گمان نمیکردم که مسلمانان از نظر رعایت و ضبط حرکات آخر کلمات قرآن تا این حد بی اعتنا باشند بدین سبب برای تنظیم نشانه های آخر حروف قرآن ، از زیادبن ابیه کاتبی تقاضانمود وزیاد برای این موضوع ازقبیلهٔ عبدالقیس کاتبی را تعیین کرد که مورد قبول او واقع نشد وبجای اونویسندهٔ دیگری رامعرفی کرد ، ابوالاسود بکاتب چنین گفت : (اذارأیتنی قد فتحت فمی بالحرف فانقط نقطة

علی اعلاه وان ضممت فمی فانقط نقطة بین یدی الحرف وان کسرت فاجعله من تحت الحرف فهذا نقط ابی الاسود.) (۱) یعنی وقتی مرا دیدی که بحرفی دهانم را گشودم نقطه‌ای بالای آن حرف رسم کن و اگر چنانچه بفراهم کردن وضم دولب بحرفی تلفظ نمودم نقطه‌ای در میان آن حرف قرار ده و اگر بانکسار دهان و فرود آوردن لب پائین حرفی را اداکردم نقطه‌ای در زیر آن حرف علامت بگذار پس این نقطه های ابوالاسود است عبارت ابن الندیم در بیان واضع حرکات اعراب و تاریخ و سبب وضع آن چنانست که گوید : (قداختلف الناس فی السبب الذی دعا ابا الاسود الی مارسمه من النحو فقال ابوعبیدة اخذ النحو عن علی بن ابیطالب ابوالاسود و کان لایخرج شیئا اخذه عن علی کرم الله وجهه الی احد حتی بعث الیه زیاد ان اعمل شیئا یکون للناس اماما و یعرف به کتاب الله فاستعفاه من ذلک حتی سمع ابوالاسود قارئا یقرء ان الله بریء من المشرکین و رسوله بالکسر فقال ماظننت ان امر الناس آل الی هذا فرجع الی زیاد فقال افعل ما امر به الامیر فلیبغنی کاتباً لقناً یفعل ما اقول فاتی بکاتب من عبدالقیس فلم یرضه فاتی بآخر قال ابوالعباس المبرد احسبه منهم فقال ابوالاسود... الخ.) (۲)

گرچه ابن الندیم در خصوص وضع علم اعراب سبب دیگری از ابوسعید نقل کرده است ولی در همین کتاب باشواهد قطعی و قوائد روشن نشان داده است که در میان مسلمین ابوالاسود دوئلی نخستین کسی است که برای ترتیب قواعد اعراب بوضع نقطه هائی مبادرت نمود و برای این مقصود مجاهدت وسعی فراوان مبذول داشته است. (۳)

ابن خلدون در مقدمهٔ خود در بیان وضع اعراب وحرکات آخر کلمات گوید : (اول من کتب فیها ابوالاسود الدوئلی من بنی کنانة ویقال باشارة علی رضی الله عنه.)(۴)

۱- الفهرست ص ۳۶

۲- الفهرست ص ۶۶

۳- به الفهرست ص ۶۵-۶۸ مراجعه شود

۴- مقدمهٔ ابن خلدون ص ۵۴۶

مورخین گرچه در بارهٔ سببی که ابوالاسود را بتدوین علم اعراب وادارنمود اختلاف کرده‌اند ولی هیچکس در نخستین واضع صناعت نحو تردیدی نکرده است و همه باتفاق آراء ابوالاسود را مدون یا واضع این علم معرفی کرده‌اند.

جرجی زیدان درکتاب آداب اللغه دربارهٔ واضع حرکات اعراب گوید: (واختلف الرواة فی ما بعث اباالاسود علی وضع النحو لکنهم مجمعون علی انه واضعه کما قدمنا و هو یقول انه تلقی ذلک عن علی بن ابیطالب.)(۱)

جرجی زیدان در تفسیر حرکات و حروف اعراب بعد ازنقل نقطه های ابوالاسود ازکتاب الفهرست میگوید: قوم عرب بعد از ابوالاسود نقطه های مذکور را برای بیان تلفظ و اعراب کلمات و حرکات حروف بکار می بردند. اوبرای اثبات این مطلب علاوه بر نوشته های مورخین بقرآنی که در کتابخانهٔ خدیویه دیده‌است استناد کرده و در وصف آن گوید: قرآنی که در آن کتابخانه دیده‌ام از قدیمترین قرآن عالم است که در جامع عمرو نزدیک قاهره پیداشد و بخط کوفی روی پوستهای بزرگ بمداد سیاه نوشته شده است و نقطه هائی که ابوالاسود آنها را نشانه های اعراب قرار داد درین قرآن برنگ قرمز در بالا و پائین و وسط حروف و کلمات موجوداست.

او از این سند تاریخی نتیجه گرفته‌است که صور حرکات همانطوریکه ابوالاسود تعیین کرده است در آغاز بشکل نقطه هائی بوده و نقطهٔ بالای حرف علامت فتحه و نقطهٔ پائین نشانهٔ کسره و نقطه در میان حرف برای نشان دادن ضمه بکار میرفت. ولی بتدریج ظاهراً در اوائل قرون هجری که تاریخ وضع و واضع آن بدرستی معلوم نیست صورت و شکل حرکات اعراب تغییر پیدا کرده و بصورت ضمه وفتحه و کسره کنونی درآمده است. عبارت جرجی زیدان درکتاب آداب اللغه در بیان وصف قرآن مذکور چنین است که گوید: (وقد شاهد نافی دارالکتب الخدیویة مصحفاً کوفیاً منطبقاً علی هذه الکیفیة وجدوه فی جامع عمرو بجوار القاهرة و هو من اقدم مصاحف العالم مکتوب علی رقوق کبیرة بمداد اسود وفیه نقط حمراء اللون. فالنقطة

۱- آداب اللغه جرجی زیدان ج - ۱ص ۲۲۷

فوق الحرف فتحة و تحته کسرة وبین یدی الحروف ضمة کما وصفها ابوالاسود .) (۱)

جرجی زیدان در بیان اصل پیدایش صور حرکات و شرح چگونگی تحول آن در طول تاریخ گوید : سامیان از دیر بازدرازمنهٔ بسیار قدیم در آشور و بابل وفینیقیه و حجازویمن لغات خود را بدون حرکات می‌نوشتند و حتی تامدتی بعد از میلاد مسیح بوضع حرکات آشنائی و آگاهی نداشتندوظاهراً در قرن چهارم میلادی بپیروی از روش سریانیان در ابتداء نقطهٔ بزرگ را برای رفع اشتباه قرائت بعض کلمات استعمال میکردندو رفته رفته برای هر حرکتی علامت مخصوص وضع ودربالا و پائین حرف قرار میدادند و عبرانیان و سریانیان شرقی نقطه‌های طاق و یا جفت در بالا و زیر حرف که برضمه و فتحه و کسره و نظائر آن مانند اماله واشمام دلالت میکرد وضع کردند و سریانیان غربی از الفبای یونانی پنج حرف باصدا A و O و H و E و Y را برای بیان حرکت بکار می‌بردند و این عمل تا قرن هشتم میلادی بتمام معنی تکمیل شد و قوم عرب بخصوص بعد از فتوحات و اختلاط زبان آنها با لغت اعاجم بپیروی از سریانیان اهتمام و مجاهدت زیادی برای نگهداری و ضبط لغات دادند و درابتداء چنانکه گفته شد بتقلیداز اقوام دیگرحرکات حروف رابنقطه های کوچک و بزرگ علامت گذاری کردند و سپس حرکات جداگانه چنانکه فعلاً صور آن معمول ومتداول است وضع نمودند .

ولی قوم عرب برخلاف سریانیان غربی حروف قائم مقام حرکات را از اقوام دیگر نگرفتند و در میان حروف الفبای عرب سه حرف باصدا یعنی واووياء و الف را بجای حرکات سه گانه ضمه وفتحه وکسره انتخاب کردند و برای سایرحرکات ملفوظ ازقبیل اماله واشمام وروم ونظائرآن بااعتماد واتکاء بفطانت خواننده نشانه های کتبی، برای بیان آنها وضع نمودند . (۲)

جرجی زیدان بعد از بیان اصل پیدایش صور حرکات در مقام اثبات همانندی

۱- آداب اللغه ج ۱ ص ۲۲۷

۲- آداب اللغه جرجی زیدان ذیل عنوان صورالحرکات ج۱ص ۲۲۷-۲۲۸

میان حرکات و حروف اعراب گوید : با تأمل در صور حرکات ودقت دراشکال حروف معلوم میشود که ضمه بتمام معنی مانند واو و فتحه بالف مایل شبیه است. وشکل فعلی کسره گرچه بظاهر همانند یاء نیست ولی مسلماً درآغاز قائم مقاسی میان آنها تناسبی بوده است وبتدریج اختلاف صورت ظاهر شد.

احتمال دیگر آنکه شاید عربها بتقلید از سریانیان شرقی حرکت کسره رابدو نقطهٔ پائین که بصورت یاء عربی است می نوشتند. توجیه دیگرآنکه عربهایاءسریانی راکه در صورت بکسر عربی شباهت دارد برای بیان حرکت کسر اقتباس نموده باشند چنانکه گوید : (و اذا تاملت صورالحرکات المذکورة رایت الضمة کالواو تماماً والفتحة تشبه الالف مائلة و اما الکسرة فانها الان بعیدة الشبه بالیاء فاما انها کانت عند اول استخدامها اقرب الی شکل الیاء ثم تنوعت بالاستعمال او انهم قلدوابها حرکة الکسر عندالسریان الشرقیین وهی نقطتان اسفل الحرف فرسمها العرب معافجاء تاکا لکسرة اولعلهم اقتبسوا الیاء السریانیة فان صورتها کالکسرة العربیة وهی « .. » وقدقال امام الرازی الحرکات ابعاض المصوتات.)(۱)

برای آنکه استیفای کامل از معانی حرکت شده باشد تفسیر حرکت درعلم قافیت ونقدشعردراین فصل باختصار آورده میشود.

حرکات حروف قافیت درعلم نقد شعر برشش نوع است ۱- رس ۲- اشباع ۳- حذو ۴- توجیه ۵- مجری ۶- نفاذ، چنانکه شاعردربیان انواع حرکات حروف قافیت گوید :

رس و اشباع و حذو و توجیه است
باز مجری و بعد از او است نفاذ

فتحهٔ ماقبل الف تأسیس رس است ، پر خواندن فتحه و ضمه و کسره که از آن حروف عله پدید آید اشباع است ، حرکت ماقبل ردف وقید حذو است ، حرکت ماقبل روی در قافیه مقید توجیه است ، حرکت حرف روی مجری است ،

۱- آداب اللغه جرجی زیدان ج - ۱ص ۲۲۸

حرکت حرف وصل در وقتیکه بحرف خروج متصل گردد نفاذ است ، علاقمندان میتوانند برای آگاهی بیشتر به المعجم فی معائیر اشعار العجم و نظائر آن مراجعه نمایند ، (۱)

۱- المعجم فی معائیر اشعارالعجم ص ۲۰۳-۲۰۵

گفتار دوم

دربیان وجود حرکت و شرح موارد استعمال و شرائط وجود آن

فصل اول

در بیان عقیدهٔ فلاسفهٔ قبل از ارسطو

عقیدهٔ هراکلیتوس

هرگاه عقیده بوجود حرکت را از نظر تاریخی مورد بررسی قرار دهیم ودرین زمینه مطالعه وتحقیق نمائیم معلوم خواهدشد که حکما ازدیرباز باین مسئله توجه نموده و در بارهٔ وجود حرکت و عدم آن عقائد گوناگونی بیان داشته‌اند. گروهی حرکت را اصل اشیاء تصور کرده و در بیان جریان عمومی عالم و تغییر دائمی آن گفته‌اند جهان هر لحظه در تغییر و هر آن متجدد و بی‌قرار است. جمعی دیگر بعکس، ثبات و سکون را وصف ذاتی تعینات و صفت اصلی ممکنات پنداشته و در نتیجه هر نوع دگرگونی و تبدل را از جهان نفی کرده‌اند وعدهٔ دیگر با پیمودن طریق اعتدال و بر حذر ماندن از افراط و تفریط، فی الجمله بوجود حرکت و سکون و تحقق آن اعتراف نموده‌اند.

نخستین حکیمی که بجریان عمومی وسریان وجود عقیده داشت، هراکلیتوس [1]

۱- هراکیتوس فیلسوفی بدبین و ازنجبای شهر افسوس بود ودراواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم قبل ازمیلاد یعنی دراواسط دوران پادشاهی داریوش بزرگ ۴۸۶-۵۲۲ پیش از میلاد زندگی میکرد.

افسوسی طبیعی دان معروف قرن پنجم قبل از میلاد است. او چنان در عالم حرکت و تغییر مستغرق شد که بیقراری و عدم ثبات را اصل هرچیز میدانست و هر گونه وجود پابرجارا در جهان انکار میکرد.

هراکلیتوس بر نا پایداری امور اصرار داشت بدین جهت درمقام بیان حقایق اشیاء دومین اصل فلسفی خود را سریان عمومی وجریان دائمی وجود معرفی کرده است. او معتقد بود که اصل اول یعنی آتش مظهر کامل این تبدل ذاتی وبیقراری همیشگی است.

جرج سارتن در بیان عقیدهٔ هراکلیتوس راجع بجریان و سریان اشیاء گوید: (مانند فلاسفه ایونی وی نیز چنان فرض میکرده است که علیرغم اختلاف ظاهری بایستی وحدتی در جوهر اصلی جهان موجود باشدوبنا بر فرض وی، این گوهراصلی آتش بوده است. چرا آتش هم شاید بعلت چیزی باشد که بتوانیم بآن نام دومین اصل هراکلیتوس بدهیم و این اصل همان جریان و سریان اشیاء است.

شاید فکری که بر هراکلیتوس مسلط بوده این است که. هر چیزی در تغییر است و زیر و بالا میرود باین ترتیب آتشی که شعله میکشد و بالا و پائین میرود و هر لحظه شکل ظاهری آن دگرگون میشود بهترین رمز این تغییرقطع نشدنی عمومی باشد. بعلاوه خورشید را چون در نظر بگیریم آن را بزرگترین منبع آتش همیشگی می یابیم که پیوسته در حال تغییر است. اصل سوم وی آن بود که درماورای بی آهنگی ونابسامانی ظاهری هم آهنگی عمیقی وجود دارد چه هر تغییری که صورت میگیرد بر طبق یک قانون کلی جهانی اتفاق میافتد.) (۱)

هراکلیتوس جهان را برودی تشبیه نموده که همواره روان است و یکدم ثبات و قرار ندارد چنانکه درقطعهٔ ۴۱ گوید: (نمیتوانی دو بار در یک نهر قدم گذاری چه پیوسته آبهای دیگر بطرف تو در حال جریان هستند) (۲)

۱و۲- تاریخ علم جرج سارتن ترجمهٔ احمد آرام ص ۲۵۳-۲۵۴

عقیدهٔ کاسون آمریکائی

بعد ها کاسون امریکائی عقیدهٔ هراکلیتوس را بتحقیق علمی درآورد و ثابت نمود که حرکت جزء عناصر مهم‌وامری چاره ناپذیر وعمومی است وبهتر است برای بیان عقیدهٔ او خلاصه مقاله‌ای راکه در بارهٔ ماهیت تغییرنگاشته است دراین فصل آورده شود.

کاسون امریکائی در بارهٔ ماهیت تغییر اینطور تحقیق کرده است: (برای اینکه طبیعت بشر را درست شرح داده‌باشیم مجبوریم تغییرراجزء عناصرمهم بشماریم تغییر اختیاری نیست. تغییر اتفاقی نیست. تغییر امری‌چاره ناپذیروعمومی است. ما همه همداستانیم دراینکه این حقیقت در بارهٔ کائنات هم‌صدق میکند. ما ازداستان ستارگان با خبریم. ما میدانیم که هیچ چیز نابود نمیشود بلکه هر اتم و هرستاره در حال تغییر و تحول است ازگاز بمایع و از مایع بجامد و از جامد باز بگاز تبدیل می‌یابد. چنین است پیشرفت دائمی جهان که نتیجهٔ عارضی آن زند گی است. ما این حقیقت را فراموش میکنیم که این حقیقت در بارهٔ ماهم صدق میکند. ما نیز دچار تغییرات متوالی هستیم.

یک فیلسوف یونانی میگوید هر چیز در حرکت است. رابرت کندی دونکان میگوید سکون وجود ندارد.

جهان ساکن نیست. سکون فریبنده است. هیچ چیز ساکن و ثابت نیست. هر صخره متلاشی میگردد همچون حباب صابون،فرق در زمان است و زمان هم در جهانی که جاودانه میگردد چندان بزرگ و مهم نیست. همینطورسکون‌طبیعت‌شما خیالی است و باطل. شما همان کس که پنجسال پیش بودید نیستید. شما جوی احساسات و عقائد و حواس‌وتصمیمات هستید. جریان این جوی ادامه می‌یابد ولی چیزهائی که روی آن روان هستند پیوسته دچار تغییرند.

اکنون که رادیوم کشف شده بجاست معتقد شویم که حتی ماهیت‌عناصرتغییر پذیر است. ظاهراً طلا دارد خورده ماهیت خود را از دست داده مبدل بمس

میشود و نقره هم همینطور دارد بسرب مبدل میگردد. قلب ماهیت فلزات حدس و خیال نیست بلکه حقیقتی است که ثابت شده. یگانه چیزی که فناناپذیر نیست انرژی است ولی صور و اشکال انرژی هرگز در یک حال نمیماند یگانهٔ چیزی که ماندنی است تغییر است. سکون تن شما وهم است. هر حرکتی که از شما سر میزند. هر سخنی که از دهانتان بیرون میاید شما را فرسوده میکند و هر غذائی که میخورید شما را بحال میآورد. تن شما هر هفت سال یکبار تجدید قوا میکند و دگرگون میگردد.

در هر جسم در هر درخت در هر سازمان تجارتی نبرد دائمی بین (کون) و (فساد) بر پا است. بین ایندو یک هم آهنگی است که ما قادر بدرکش نیستیم هیچیک از آنها سرور دیگری نیست. هریک راهرا برای دیگری هموار میکند. برگ سبز بدرخت غذا میرساند همینطور برگ پژمرده غذای درخت میشود حیات ازفساد وفساد ازحیات پدید میآید. رسم روزگار چنین بوده است جاودانه طبیعت تا ابد چنین سیر میکند.

علی الظاهر این دو نیرو مخالف هم هستند همچون حرکت چرخ. مگسی را در نظر آورید که بالای چرخی قرار گرفته. این مگس چنین خواهد پنداشت که چرخ روبشمال حرکت میکند وفرض کنید مگسی هم زیر چرخ قرار گرفته این مگس چنین تصور خواهد کرد که حرکت چرخ سوی جنوب است از نظر مگس ها چرخ همین طور است که می پندارند ولی از نظر کسی که تمام چرخ را می بیند پندار هر دو مگس خطا است. همینطور (کون) و (فساد) که در نظر من و شما باهم متضاد بنظر میرسند درواقع نیستند مگر دو قسمت چرخ که «غرش کنان میشکافد شیارهای چرخ را جاودانه»

هیچکس دچار عدم تغییر نگشته است تا هنگامی که جوی زندگی روانست. همه شکل پذیر و قابل ترقی و تغییر هستیم. بارها مردم کوشیدند که زندگی را در قالبهائی منجمد کنند تا از بین نرود. مصر کوشید با مومیائی کردن مردگان برانجام دادن چنین عملی موفق گردد. مصر بیش از سایر ملل در این امر توفیق یافت ولی عاقبت مصر هم مرد.

بارها ثروتمندان آن آسودگان انگشت شمار کوشیدند از تغییر جلوگیری کنند

قوانین وضع کردند. مذاهب درست کردند. رسوم آهنین پدید آوردند. در بابل در نینوا در ایران و در اسپانیا این روشها اتخاذ گردید ولی ایشان فراموش کرده بودند که درچه نوع جهانی بسر میبرند. ایشان طبیعت آدمی را فراموش کرده بودند ازین رو سراسر کاخهای فرهنگی پر زرق وبرق آنان فرو ریخت. طبیعت آنان را بکنار زد همانطور که کوزه گر کوزه شکسته را توی خاکروبه میاندازد.

از هنگامی که داروین کتاب «اصل انواع» را نوشت از موقعی که این مرد جرأت کرد نقاب از چهرهٔ زندگی بیکسو کشد از آن موقع ما دریافتیم که این کائنات دچار تغییر و تحولند. یونانیان بحدس باین رازپی بردندولی ماآنرابتحقیق دریافتیم همانطوریکه ازجزرومد امواج آگاهیم باین حقیقت نیز واقف هستیم.

داروین فرح انگیز ترین کتابها را برای ما بیادگار گذاشت. او بما نشان داد که بوسیلهٔ تکامل نشو ونما چیزهای بهتری بوجود میآیند. او بما از «محیط» و «انتخاب طبیعی» یعنی علل ترقی صحبت کرد. او برای ما طرح قانون «بقای صلح» را ریخت و این قانون بر ما روشن میگرداند که این جهان جهانی است عادل ودرستکار، هر قسمت از طبیعت را که در نظر بگیرند قابل ترقی است. آنچه میگوئیم نظریه نیست. امید نیست. حقیقت است.

ما دریافته ایم که تمام نباتات. ماهیان. پرندگان و جانوران در نتیجهٔ صعود نردبان تکامل از پست ترین مرتبه باین پایه رسیده اند. سگ گلهٔ اسکاتلندی مثلاً در آغاز گرگ بود او ترقی کرد و اکنون بیک حیوان مهربان ودلربا مبدل شده است گندم که غذای هزاران نفر است از علفی که از کرانه های فرانسه میروئید بوجود آمد شکسپیر در آغاز یک بچهٔ بی دست و پا و بی زبان بود ترقی کرد وشکسپیر شد قس علیهذا سایر چیزها. و هر سو بنگرید دلیل شکل پذیر وقابل انحنابودن اشیاء را آشکار می بینید.

اینجا. فراروی من یک تکه زغال سنگ هست که بزرگتر از مشتم نیست. اگر آتش زنم بقوه تبدیل می یابد. این قوه می تواند مرادرفضا هزارقدم بسوی بالا

برد اگر طبیعت رویش فشار آورد این زغال مبدل میشود بالماس . اصلا این تکه زغال سنگ سیه روی در آغاز روشنائی خورشید بوده است . پس چه کسی میتواند دریابد در این جهان پر معجزه چه چیز چه چیز است؟

زغال‌سنگ ـ قوه ـ الماس ـ نور خورشید همهٔ اینها صورتهای مختلف یک شیئی‌اند این قابلیت ترقی محسوس بنیاد تمام خوش‌بینی های عملی است. هنگامی که چیزهائی که تاکنون انجام داده‌ایم بخاطر میآوریم یأس از میان برمیخیزد . . . با وجود غرور سطحی و خودبینی که در ما هست حقیقت این است که انگشت شمارند کسانی که بشر را میستایند . ما قابلیت ترقی خود را تشخیص نمیدهیم . ما خود را کالاهای ساخته شده میانگاریم و در حقیقت خام هستیم. این است بزرگترین اتلا فکاری جهان که ما از طبیعت خود آنطور که بایداستفاده نمیکنیم . خیابانهای شهر پر است از اشخاصی که سی درصد آنان میتوانند اگر بخواهند زندگی خود را بمیزان متوسط برسانند ولی ایشان خود را ساکن میانگارند نه متحرک . ایشان ارزش قوهٔ تغییر و تحول را کمتر از آنچه که هست میانگارند. از لحاظ نیروی دماغی اغلب هنوز پایه‌های نخستین نردبان ترقی را می‌پیمائیم.

ما فراموش میکنیم که مغز ما عضو است نه یک پیمانه. مغز مانند و یلن است. برای بسط در قلمرو فکر و احساسات حدی برای آن وجود ندارد. شما همواره قادرید هرچه در شما خوب‌ست بهترش گردانید . شما همواره قادرید بر سرمایه معنوی و مادی خود خیلی بیفزائید. نیروی کامل شما ؟ که میتوانید بگوئید نیروی کامل شما چقدر است.

نیروی کامل چیست؟ آن کیست که بتواند حدی برای رشد و نمای آدمی که استعدادهای خود را پرورش میدهد و با مشکلات میجنگد و در قابلیت ترقی طبیعت بخود اعتماد کامل دارد قائل میشود. (۱)

۱- یکی از مقالات کاسون امریکائی ترجمهٔ مهرداد مهرین ضمیمه کتاب مختصری از فلسفهٔ چنین.

عقیدهٔ انکساگوراس [۱]

انکساگوراس عقیده داشت که در دستگاه خلقت هر چه هست ترکیب است و نیست و هست شدنی در کار نیست ، جهان در آغاز مجموعهٔ درهمی از تخمه های متعدد بود که نوس یا عقل با حرکت دورانی آنهارااز یکدیگرجدا کرد وبه پریشانی و بی انتظامی تخمه های در هم نظم و سازمان بخشید ، از سخنان اوست : (هوش روی گردش دورانی نیز قدرت دارد بدین سان که او نخستین بار این گردش را براه انداخت واین گردش نخست از نقطهٔ کوچکی آغاز شد ولی توسعه یافت وباز هم بیشتر توسعه خواهد یافت . و آنچه که باهم آمیخته شد و از هم جدا شدو مجزا شد هوش همه را شناخت که چگونه باید بشوند وچگونه بودند(کهاکنون نیستند)وهرچه که اکنون هست وچگونه خواهد همه رابنظم درآوردواین گردش دورانی کهاکنون ستارگان و خورشید و ماه و هوا واثیر انجام میدهند و از یکدیگر جدامیشوند . واین گردش باعث جدا بودن آنهاست (همه را هوش ترتیب داد) و متراکم از رقیق و گرم از سردوروشن از تاریک و خشک از تر جدا شد ولی بخشهای بسیاری از مواد زیاد در بسیاری از چیزهاست و هیچ چیز کاملاً از چیز دیگر جدانیست و از آن مجزاو ممتاز نیست مگر هوش اما هوش همیشه یکسان است .

در وقتی که هوش حرکت راشروع کردخودرااز هر چه که بحرکت درآمده بود جدا کردوهرچه که هوش بحرکت انداخته بود از یکدیگر جدا شدوگردش دورانی چیزهائی راکه در نتیجهٔ حرکت از یکدیگر جدا شده بودند باز همجداتر کرد.) [۲]

جرج سارتون در بیان عقیدهٔ انکساگوراس گوید : (دونکتهٔ اساسی درفکراین حکیم وجود دارد یکی آنکه عقل را وارد میکند و آنرا در برابر ماده میگذاردوچنان می پندارد که بانیروی این عقل پریشانی و آشفتگی جهان از بین رفته وبصورت جهان

۱- انکساگوراس از مردم کلازومنه ازشهرهای آسیای صغیر بود ودر بیست سالگی بآتن مسافرت کرد ظاهراً از ۵۰۰ تا ۴۸۰ قبل از میلاد متولد شده است .

۲- تاریخ فلسفهٔ دکتر محمود هومن ص ۹۸-۹۹

فعلی درآمده است. فکر دوم او تصور حرکت دورانی و گردابی ابدی و نخستین است که بوسیلهٔ آن ماده آئین و سازمان خاصی پیدا می کند.) (۱)

عقیده پارمیندس و زنون و ملیسوس

پارمیندس (۲) شاگرد کسنوفانس (۳) کولوفونی که از بانیان فلسفهٔ ماوراء ـ الطبیعه (میتافیزیک) است جهان را از یک ماده یکسان آکنده میدانست و بدین جهت هر نوع بی‌قراری و دگرگونی را انکار کرده وحرکت و تغییر را خطاء و غیر واقعی می پنداشت.

او عقیده داشت که سکون و وحدت در جهان اصل است و هستی همواره تغییر ناپذیر و بی حرکت میباشد و هرچه غیر از وحدت و ثبات بنظر آید پندار و گمانی بیش نیست. چه عقیدهٔ بواقعیت کثرت و تغییر بتناقض منجر میشود وعقل ازقبول آن امتناع دارد.

جرج سارتون در تاریخ علم دربیان عقیدهٔ او گوید: (چیستی یا هستی که او تصور داشته همه فضا را پرسی کرده است. عدم هستی یا نیستی فضای مطلق و خلاء مطلق است. این عدم ممکن نیست وجود پیدا کند ولی آنرامی‌توان اندیشید و از آن تعبیر کرد (همانگونه که ما نیز چنین کردیم) پارمیندس ازین مقدمه نتیجه می گرفته است که جهان باید یکی و محدود باشد ولی همه فضا را پر کند. ازلحاظ تقارن باید شکل این عالم کروی باشد خلاء را نمیتوان اندیشید از آن جهت که

۱- تاریخ علم جرج سارتون ترجمهٔ احمد آرام ص ۲۵۵

۲- پارمیندس مقارن اوائل قرن پنجم قبل ازمیلاد متولد شد، وی درباره‌ٔ وجود اوصافی بیان داشت و میگفت وجود درنزد خردمندان آنست که واحد باشد و پیوسته ومحدود وابدی وازلی وبی تغییر وساکن وپایدار وقائم بخود.

۳- تاریخ حیات کسنوفانس را از ۵۷۰ تا ۴۷۰ قبل ازمیلاد گفته‌اند ۶۷ سال ازعمر خود را بسیروسیاحت گذارانیده است. شگفت انگیز ترین اندیشهٔ وی نوعی از توحید یا وحدت وجودی است که ممکن است ریشهٔ آن از مصر بوی رسیده باشد.

همهٔ جهات عـالم پر است جهان هستی‌هـا ابدی و تغییر ناپذیر و بی‌حرکت است و تغییر وحرکت غیر واقعی‌هستند توجه کنید که نتیجه‌ایکه بآن رسیده درست ضد آنست که معاصر ایونی وی هراکلیتوس بآن رسیده بود. مقدمهٔ پارمیندس باطل بود و بنابراین امکان نداشته است که بنتیجهٔ صحیح برسد. از اینجا نباید نتیجه گرفت که استنتاج هراکلیتوس صحیح بوده است.) (۱)

زنون الیائی (۲) و ملیسوس ساموسی شاگردان پارمنیدس عقیدهٔ استاد را دربارهٔ نفی حرکت و اثبات وحدت پذیـرفتند و بـا اقامهٔ احتجاج جدلی و استدلال لفظی دعوی پارمیندس را کامل نموده‌اند.

زنون از طریق برهان خلف و استدلال نامستقیم عقیدهٔ پارمیندس را در بارهٔ نفی حرکت و اثبات سکون دنبال کرد باین ترتیب که ثابت نمود اگر کسی کثرت و حرکت را واقعی و حقیقی بداند از آن نتیجهٔ منطقی محالی بدست میاید. شاید بهمین جهت ارسطو زنون را واضع برهان خلف و روش استدلال نامستقیم معرفی کرده‌است. احتجاجات جدلی دربارهٔ نفی حرکت و اثبات سکون که بعضی از آنها در این فصل آورده میشود به پارادکس (۳) های زنون معروف است.

احتجاجات جدلی زنون

۱- اگر حرکت واقعیت داشته باشد هرگز جسم متحرك بمقصد نخواهد رسید.

از جمله احتجاج جدلی زنون بر اثبات سکون ونفی حرکت آنست که میگوید: هرگاه حرکت واقعیت داشته باشد برای پیمودن از نقطه‌ای بنقطهٔ دیگر مدت بیشمار لازمست زیرا اگر میان مبدء و منتهای حرکت خطی فرض شود آن خط بدو نصف

۱- تاریخ علم جرج سارتون ترجمهٔ احمد آرام ص ۲۵۹

۲- زنون از متفکرین قرن پنجم میلاد است تاریخ تولد او را از ۴۸۰ تا ۴۹۶ ق‌م نوشته‌اند

۳- پارادکس (Paradoxa) یعنی‌سخنی که متضاد پندار عمومی است‌ولی ممکن‌است صحیح باشد. تاریخ فلسفهٔ دکتر هومن ص ۸۳

تقسیم خواهد شد و میتوان هر نصفی را هم بدو نیمه تقسیم کرد و در این قسمت هر اندازه پیش برویم باز میتوان آن قسم مانده رابدو نصف کردو این تنصیف به بی‌نهایت ادامه پیدا میکند بنابراین خط مفروض دارای اجزاء بی‌شماری خواهد بود و جسم متحرک برای رسیدن بمقصد باید از همهٔ آن اجزاء بگذردوبرای گذشتن ازاجزاء بی‌شمار مدت نامتناهی لازم است پس هرگز ممکن نخواهد بودکه جسم متحرک بمقصد برسد بنابراین حرکت پندارمحض وخلاف‌عقل‌است‌وبرای‌آن‌هیچگونه واقعیتی نیست.

۲- هرگاه حرکت واقعیت داشته باشد هرگز تندروترین مردم بکندروترین جانوران نخواهد رسید.

احتجاج دیگر زنون برای اثبات سکون آنست که گوید: اگر حرکت‌واقعیت داشته باشد وقتی که آشیل (۱) (که چابکترین‌مردم‌است) دنبال سنگ‌پشت‌براه بیفتد بحکم عقل هرگز نباید آشیل بسنگ‌پشت برسد زیرا در مدتی که آشیل مقداری راه را طی‌نماید سنگ پشت نیز مسافتی را خواهد پیمود و آشیل باید آن مسافت‌را در زمانی بپیماید و در آن مدت سنگ‌پشت بجای دیگر خواهد رفت و بهمین‌ترتیب فاصله میان سنگ‌پشت و آشیل همواره کم میشود ولی هیچگاه بصفر نخواهد رسید واین حکم با دریافت حسی مخالف است پس ناچاربحکم عقل باید اعتراف کرد و گفت حرکت باطل است و آنچه در ظاهر دیده میشود واقعیت ندارد.

۳- هرچیز که شاغل مکانی باشد ساکن است،

احتجاج دیگر زنون در بارهٔ نفی حرکت آنست که گوید: تیری، که ازکمان پرتاب میشود بر حسب ظاهر تغییر محل داده است‌ومتحرک بنظر میرسدولی در واقع ساکن است برای آنکه در هر آن شاغل فضا است و هر چیزی که‌شاغل مکانی باشدساکن است. پس تصور حرکت از خطای حواس است و حقیقت ندارد بدین‌جهت ارسطو در بیان این احتجاج او گوید: (تیر پرتابی ساکن‌است. زیرامقصوداز سکون اشغال

۱- آشیل Achilles پهلوان یونانی که بتندروی‌معروف‌است‌ودانشمندان‌مشرق‌زمین بواسطه چابکی آنرا اسب می‌پنداشتند.

فضائی مساوی باجسم است و چون جسم متحرك در هرلحظه شاغل فضائی مساوی با خود آنست پس متحرك نیست.)(۱)

ملیسوس ساموسی شاگرد دیگر پارمیندس مانند زنون با برپا کردن احتجاج لفظی و گفتگوی جدلی کوشش نمود تا ثابت کند حرکت و تغییری که بحس ادراك میشود خطای حواس است و عقل حقیقت وجود را بدون هیچگونه دگرگونی وتغییر درمی یابد.

ملیسوس عقیده داشت که وجود چهار صفت اصلی دارد ازلی و نامتناهی و واحد و نامتحرك است و هریك از اوصاف بترتیب ، علت وجود صفت بعدی است چنانکه سکون نتیجهٔ نفی کثرت و اعتقاد بوحدت معلول عدم تناهی ووصف نامتناهی لازم ازلی بودن وجود است.

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس در بیان احتجاج جدلی او گوید :

نفی حرکت معلول عقیده بوحدت وجوداست زیرا وقتی وجود یکی شد اجزاء آن باهم متشابهند بنابراین اگر حرکت واقعیت داشته باشد مسلماً در مکان است ومکان اگر هستی است نمیتواند چیزی را قبول کند و اگر نیستی است انتقال جسم درخلاء محال است چنانکه گوید : (ولما کان الواحد ازلیاً لاقابلاً لان یقاس متشابهاً فی جمیع اجزائه وجب ان یکون غیر متحرك لانه لایمکن ان یتحرك الافی شیئی ینطلق امامه ولکن الانطلاق لایمکن ان یکون الاللذهاب فی الملأ اوفی الخلو فمن جهة الملأ لایمکن بعد ان یقبل شیئاً و من جهة اخری الخلو نفسه لیس شیئا.)(۲)

ارسطو در کتاب کسنوفانس تلازمی که فلاسفهٔ ایلیا میان حرکت وکثرت تصور کرده‌اند بیان نموده است،و در بیان این مطلب که عقیده بثبوت حرکت باعث نفی وحدت است گوید : (ولاحرکة الامتی کانت الموجودات اکثر من واحد لان من الضروری للحرکة ان واحداً یتحرك فی الاخرولا یمکن ان یتحرك شیئی فی اللاموجود

۱- تاریخ فلسفهٔ دکتر هومن ص ۸٤

۲- کتاب مذاهب ملیسوس ضمیمهٔ الکون والفساد ارسطو ترجمهٔ احمدلطفی ص ۳۰۳-۳۰٤

مادام ان الله موجود لایوجد مطلقا فی ایة جهة و اذا کانت الاشیاء تتغیر بعضعها الی بعض فحینئذ یکون الموجود اکثر من واحد. فانظر کیف یزعم اکسینوفان انه یلزم شیئان علی الاقل او اکثر من واحد لکی توجد الحرکة.) (۱)

سیمپلیسیوس در شرح کتاب طبیعت ارسطو چند قطعه از ملیسوس آورده که در بعضی از این قطعه‌ها از طریق وحدت وجود و دربرخی دیگر از راه بطلان خلاء بر اثبات سکون و نفی حرکت استدلال شده است.

ملیسوس در قطعه ٤ در بیان اثبات سکون گوید: (اذا کان الموجود واحدا فهو بالتبع لامتحرک لان الموجود بما هو واحد هو علی الدوام مشبه لذاته. الموجود بما هو باق علی الدوام شبیهاً لذاته لایمکن ان ینعدوم ولان ینمو ولان یتغیر ولان یضمحل فاذا کان یعانی ادنی واحد من تلک التأثرات فلا یکون بعد واحداً، لان موجودا یعانی حرکة من ای جنس کان یتغیر من حالة ما الی اخری والموجود لایمکن ان یکون شیئاً الاالموجود، و بالنتیجة الموجود لایمکن ان یکون له حرکة.) (۲)

عقیدهٔ امپدوکلس (۳)

امپدوکلس برای آنکه میان مذهب کثرت از یکطرف و مذهب وحدت ایونی از طرف دیگر سازش بر قرار کند چنان فرض میکرد که هرچه در جهان موجود است از چهار عنصر آتش و هوا و آب و خاک بوسیلهٔ دو محرک مهر و کین ساخته شده است. این عناصر با نیروی مهر بیکدیگر می‌پیوندند و با نیروی کین از یکدیگر جدا میشوند.

بر تراند راسل در بیان جهانشناسی امپدوکلس گوید: (امپدوکلس خاک و هوا

۱- مذاهب کسنوفانس ضمیمهٔ الکون والفساد ص ۳۰۳-۳۰٤

۲- قطع ملیسوس نقل از سمپلیسیوس ص ۳۲٦ و درقطعهٔ ٥و١٤٥ از طریق بطلان خلو بر نفی حرکت استدلال شده است ص ۳۲٦و۳۲۷و۳۳۰

۳- امپدکلس ازمردم آکراکاس واقع در ساحل جنوبی سیسیل بود و درحدود ٤۹۲ ق-م بدنیا آمد

و آتش و آب را بعنوان چهار عنصر اصلی شناخت (هرچند وی کلمهٔ عنصر را بکار نبرده) بنابر نظریهٔ وی این چهار عنصر جاویدانند ولی ممکن است بنسبتهای مختلف بهم آمیخته شوند و بدین ترتیب مواد مرکب گونا گونی که ما در جهان می‌بینیم پدید آیند، این عناصر بوسیلهٔ عشق با هم ترکیب میشوند و در نتیجهٔ ستیزه از هم جدا میگردند در نظر امپدوکلس عشق و ستیزه مواد اصلی ونخستینی هستند که در ردیف خاك و هوا و آتش و آب قرار دارند گاهی عشق مسلط می‌شودو زمانی ستیزه نیرومند ترمی گردد. یک عصر طلائی وجود داشته‌است که درآن عصر عشق کاملاً پیروز بوده است. درآن عصر مردم فقط آفرودیت قبرسی را می‌پرستیدند. تغییراتی که در جهان روی میدهد از روی غرض نیست بلکه در نتیجهٔ تصادف وجبر است. در تغییرات جهان دور و تسلسل وجود دارد بدین‌معنی که وقتی عناصربوسیلهٔ عشق کاملاً بهم آمیخته شدند ستیزه آنها را بتدریج از هم جدا می کند و چون ستیزه آنها را جدا کرد عشق بار دیگر آنها را بهم می‌پیوندد بنا بر این ماده مرکب موقت است. فقط عناصر بسیط و نیز عشق و ستیز جاویدانند در این نظریه شباهتی با هراکلیتوس دیده میشود اما از او ملایمتر است. زیراکه در این نظریه ستیزه تنهانیست بلکه ستیزه و عشق با هم تغییر را پدید میآورند.

افلاطون در رسالهٔ سوفسطائی امپدوکلس و هراکلیتوس را درکنار هم‌قرار میدهد.) (۱)

اتومیست‌ها در برابر وحدت ثابت و بیحرکت پارمیندس بنسبیت حرکت قائل شدند و در برابر تغییر و جریان عمومی‌هراکلیتوس بقرار و ثبات‌وجود عقیده داشتند. لوکیپوس و دموکریتوس دربارهٔ جهان شناسی‌می گفتند جهان ازدو چیز خلاء و ملاء ساخته شده است و ملاء باجزاء کوچک نابریدنی وبخش‌ناپذیرتقسیم میشود و نام این اجزاء اتوم است. اتومها از لحاظ کیفیت مشابه یکدیگرند ولی در شکل و وضع و اندازه با هم تفاوت دارند تعداد اتومها وحتی تعدادانواع آنها

۱ـ تاریخ فلسفهٔ غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۱۲۶-۱۲۷

بی نهایت است و اتومها ابدی و فنا ناپذیرند و همیشه در حرکت بوده و خواهند بود و میان آنها فضای تهی است.

در خصوص پیدایش حرکت نخستین اتومها، برخی برآنند که دموکریتوس چنان تصور میکرد که اتومها پیوسته در حال سقوطند و آنها که سبکترند سریعتر سقوط میکنند و اتومهای سنگین در جریان سقوط با اتومهای سبک رسیده و بسبب تصادم از مسیر خود منحرف میشوند و در اثر برخورد اتومها با یکدیگر دسته هائی از اتومها بشکل حلقه های داور در می آیند.

بر تراند راسل درخصوص جهانشناسی اتومیستها گوید: (لیوسیپوس نیز مانند سایر فلاسفهٔ عصر خود در جستجوی راهی بود برای سازش دادن حقائق آشکار حرکت و تغییر با براهین پارمیندس چنانکه ارسطو می گوید: هرچند این عقاید (عقاید پارمیندس) ظاهراً بطور منطقی در یک بحث جدلی تنظیم شده اند ولی هنگامی که انسان واقعیات را مورد توجه قرار دهد می بیند که باور کردن آن عقاید همسایهٔ دیوار به دیوار جنون است زیرا بنظر نمیرسد که هیچ دیوانه‌ای چنان مشاعر خود را از دست داده باشد که چنین بیانگارد که آتش و یخ هردو یکی هستند، فقط میان آنچه درست است و آنچه در نتیجه عادت درست می نماید برخی از سردم از بی خردی فرقی نمی بینند.

اما لیوسیپوس می اندیشید که نظریتاش با ادراك حسی موافق است و درعین حال به وجود آمدن یا از میان رفتن یا حرکت وکثرت اشیاء را نفی نمی کند.

وی در برابر حقایق مدرك بدین امور قائل شد، و از طرف دیگر به این نظر پیروان وحدت وجود نیز تسلیم گردید که بدون وجود تهی حرکت نمیتواند وجود داشته باشد، نتیجهٔ این سازش نظریه‌ایست که وی آنرا چنین بیان میکند: تهی عبارت است از (نیستی) و هیچ جزئی از آنچه هست نیستی نیست زیرا آنچه بمعنای دقیق کلمه (هست) پر سطلق است، اما این پر (واحد) نیست بلکه بعکس (متکثر) است و تعداد آن بی‌نهایت و از فرط خردی تقسیم ناپذیر است. این متکثرها در تهی

حرکت می کنند (زیرا که تهی وجود دارد) و با فراهم شدن بوجود آمدن (کون) را باعث میشوند و با پراکنده شدن از میان رفتن (فساد) را، بعلاوه هرجا بر حسب تصادف در تماس با یکدیگر قرار گیرند (زیرا که واحد نیستند) فعل و انفعال رخ میدهد و با تراکم تولید هستی میکنند و در هم بافته میشوند.

از طرف دیگر از آنچه اصلاً و حقیقةً (واحد) است هرگز تکثر حاصل نمیشود و آنچه اصلاً وحقیقةً متکثر است هرگز واحد نمیگردد. این غیر ممکن است

ملاحظه می کنید که اینجا همه با هم در یک نقطه توافق دارند و آن اینکه در پر یا ملاء حرکت نمیتواند وجود داشته باشد. اما درین موضوع همه با هم اشتباه می کردند زیرا در ملاء حرکت دورانی می تواند وجود داشته باشد بشرط آنکه این حرکت همواره وجود داشته باشد. اندیشهٔ آنها این بود که شیئی فقط در فضای خالی می تواند حرکت کند و در ملاء جای خالی وجود ندارد. شاید بتوان اثبات کرد که در ملاء حرکت هرگز نمیتواند آغاز شود ولی نمیتوان برآن بود که حرکت اصلا نمیتواند واقع شود. بهر حال بنظر یونانیان چنین می نمود که انسان باید یا بدنیای بی‌تغییر پارمیندس تن در دهد یا اینکه خلاء را بپذیرد.

اکنون دیگر استدلالات پارمیندس بر ضد نیستی شکست ناپذیر می نمود و با کشف این که هر جا بنظر میرسد چیزی موجود نیست در واقع هوا موجود است این استدلالات تقویت شد (این نمونه‌ایست از آمیزش آشفته‌وار منطق و مشاهده که در آن زمان معمول بود.)

ما میتوانیم براهین پارمیندیان را بدین صورت در آوریم «می گوئید خلاء هست؟ بنابراین خلاء هیچ است لذا خلاء نیست» نمی توان گفت که اتومیست ها باین برهان پاسخ دادند بلکه آنها همینقدر اعلام کردند که میخواهند این برهان را نادیده بگیرند بدین دلیل که حرکت یک حقیقت عملی است و بنابراین خلاء باید وجود داشته باشد هر چند که فهم آن دشوار بنماید.) (۱)

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۱۵۲-۱۵۴

عقیدهٔ افلاطون

واقعیت در نزد افلاطون جدا از زمان و فنا ناپذیر و بی تغییر است . ظاهراً افلاطون اعتقاد بقرار و ثبات واقعیات و عالم مثال را از پارمیندس گرفته است . ولیکن عقیدهٔ او در بارهٔ جهان محسوس تابع رأی هراکلیتوس است و چنین عقیده داشت که هیچ چیز برقرار و پا برجا نیست همیشه در حال جریان وسریان است . بنا براین میتوان گفت عالم مثال افلاطون مانند جهانشناسی پارمیندس ثابت و بی تغییر و جهان محسوس او برطبق رأی هراکلیتوس بی قرار و نا پدیدار است .

افلاطون از ترکیب و بهم پیوستن این دو عقیده باین نتیجه رسیده است که حصول معرفت از طریق حواس ممکن نیست و ادراك درست و شناسائی معتبر و حقیقی تنها بوسیلهٔ عقل باید تحصیل گردد .

جرج سارتن در بیان نظریهٔ مثل افلاطون گوید : (با این نظریه میتوان تمام اشیاء را بجای آنکه ظاهر از بین روندهٔ آنها ملاك عمل قرار گیرد از روی واقعیت آنها طبقه بندی کرد . از این راه می‌توانیم قانون تغییر و فساد را که عمومی و کلی بنظر میرسد بهتر درك کنیم و بدین وسیله اصول جدیدی برای فکر و اخلاق بدست میآوریم .

جهان محسوس در معرض زوال و فساد و مرگ است ولی مثل غیرمادی فساد ناپذیر و از شائبهٔ سن و زمان دورند . جهان مثل واقعی و ابدی است . مثال نه تنها واقعیت اساسی هر چیز است بلکه تعریف و نام آن چیز نیز هست . بنا براین با پذیرفتن مثال در عین حال هم افزار معرفت رابدست آورده ایم و هم بعناصر صحیح آن رسیده ایم مثال چیزها خیالی نیستند بلکه وجود دارند و زنده اند و ابدی هستند . این مثالها صور و نمونه ها و رحم ها و مقیاسهای اشیاء هستند . درعین حال این مثل بمشابهٔ نامهای جادوئی میباشند .

مثل بآسانی قابل طبقه بندی هستند و آنها را میتوان بدرجات تقسیم کرد . مثال اعلی مثال خیر است که با مثال خدا بسیار بیکدیگر نزدیکند .

البته باید آراء و معتقداتی در بارهٔ اشیاء مادی داشته باشیم ولی علم حقیقی آنست که بر شالودهٔ مثل غیر مادی بنا شده باشد. بنابراین هدف علم آنست که در جستجوی مثل بر آید و آنها را فهم کند.

فیلسوف حقیقی آنست که بتواند در ماوراء ظواهر گذرنده و فریبنده بحقیقت اشیاء دست یابد و بزرگترین پاداش وی در برابر رنجی که میبرد آنست که جمال پاکترین مثالها را مشاهده کند.) (۱)

بر تراندراسل در بیان منابع عقاید افلاطون گوید: (افلاطون این اعتقاد را از پارمنیدس گرفت که واقعیت ابدی و مستقل از زمان است، و دیگر اینکه بنابر براهین منطقی تغییر و تغیر امری موهوم است.

از هراکلیتوس این نظریه منفی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست، ترکیب این نظر با اعتقاد پارمنیدس منجر باین نتیجه شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد بلکه باید بوسیلهٔ عقل بدان رسید.) (۲)

برتراندراسل در جاهای دیگر از کتاب تاریخ فلسفهٔ غرب بتأثر عقاید افلاطون از افکار پارمنیدس و هراکلیتوس تصریح کرده است چنانکه در بیان نظریهٔ مثل گوید: (فلسفهٔ افلاطون بر اساس تمیز دادن میان واقعیت وصورت ظاهر که نخست پارمنیدس آنرا بیان کرده بود استوار است. در سراسر بحثی که اکنون از آن سخن میگوئیم اصطلاحات و استدلالات پارمنیدس مکرر بکار می رود.) (۳)

برتراندراسل در بیان فرق میان ادراکات حسی و دریافت عقلی بنا بعقیدهٔ افلاطون گوید: (... بدین ترتیب باین نتیجه میرسیم که عقیده مربوط به عالم محسوس است، حال آنکه معرفت مربوط به عالم ابدی فوق محسوسات است، فی - المثل عقیده مربوط به چیزهای زیبا است اما معرفت به زیبائی فی نفسه مربوط است.

۱- تاریخ علم جرج سارتن ترجمهٔ احمد آرام ص ۴۳۱

۲- تاریخ فلسفهٔ غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۲۲۱

۳- تاریخ فلسفه غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۲۴

یگانه برهانی که درین بحث اقامه شده اینست که فرض اینکه یک چیز زیبا هست و زیبا نیست یا عادلانه هست و عادلانه نیست ناقض نفس خویش است. و معذلک اشیاء جزئی دارای چنین خصائص متناقضی بنظر میرسند لذا اشیاء جزئی واقعی نیستند.

هرا کلیتوس گفته بود: (ما در یک رودخانه قدم میگذاریم وقدم نمیگذاریم ما هستیم و نیستیم) اگر این گفته را با فلسفهٔ پارمیندس درآمیزیم به نتیجه افلاطون میرسیم.) (۱)

برتراندراسل در بیان نظریهٔ «جریان کلی» افلاطون می گوید: نظریهٔ «جریان کلی» را افلاطون بشکل گزافه آمیزی بیان میکند و مشکل میتوان پذیرفت که کسی این نظریه را بدان شکل گزافه آمیز باور داشته باشد. برای نمونه فرض کنیم رنگهائی که من می بینم مدام در حال تغییرند کلمه‌ای مانند (سرخ) به چندین درجه از رنگ اطلاق میشود پس وقتی که من میگویم (من سرخ می بینم) دلیلی ندارد که درستی که ادای این بیان ادامه دارد صحت آن دوام نداشته باشد.

افلاطون نتیجهٔ خود را از این راه میگیرد که یک سلسله اضداد منطقی را از قبیل ادراک کردن و ادراک نکردن، دانستن و ندانستن در جریان وتغییر دائم میگذارد اما این اضداد برای توصیف و ترسیم آن جریان مناسب نیستند. فرض کنید که در یک روز مه آلود مردی را می‌نگرید که در راهی از شمادور میشود این مرد محو و محوتر میشود و سر انجام لحظه‌ای میرسد که شما یقین دارید که دیگر او را نمی‌بینید اما میان این لحظه و لحظه‌ای که یقین داشتید که اورا می‌بینید یکدوره تردید وجود دارد.

اضداد منطقی برای آسانی کار ما اختراع شده‌اند اما تغییر دائم لازمه‌اش در دست داشتن یک دستگاه سنجش کمی است که افلاطون امکان آنرا نادیده

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب ص ۲۵۰-۲۵۱

سیگیرد . بدین جهت بیشتر مطالبی که وی در این خصوص میگوید پرت است.) (۱)

فصل دوم

در بیان عقیدهٔ ارسطو دربارهٔ وجود حرکت

افلاطون چنانکه گفته شد واقعیت را بعالم مثال میدادو تغییر عالم محسوس را با فساد یکی میدانست و هر نوع ترقی و تکامل را رد میکرد ولیکن ارسطو حرکت را سیر بطرف کمال تفسیر نمود و عقیده داشت که استعداد کمال در موجود ممکن بوسیله حرکت فعلیت یافته و چنین موجودی بتدریج بکمال مطلوب خود خواهد رسید.

جرج سارتون در بیان تفاوت عقیدهٔ ارسطو با افلاطون گوید: (تمایل افلاطون بر آن بود که تغییر را با فساد یکی بداند در صورتی که ارسطو بر خلاف وی تغییر را سیر بطرف کمال میدانست. افلاطون امکان ترقی را ردمیکرد و ارسطو این مطلب را قبول داشت. اشیاء بعلت قوه و امکانی که در آنها موجود است تغییر پیدا می کنند و این تغییر برای آنست که بسرحد کمال برسند.) (۲)

ارسطو وجود چهار نوع حرکت را در خارج ثابت میدانست:

۱- حرکت از جائی بجای دیگر یا حرکت موضعی

۲- کون و فساد یا آفرینش و هلاکت.

۳- حرکت در کیف یا استحاله

۴- کاهش و افزایش. بعقیدهٔ ارسطو هر اسر ممکنی در اثر یکی از حرکات چهارگانه پدید می آید.

جرج سارتن در بیان انواع حرکت ارسطو گوید: (مرکز فیزیک ارسطوئی نظریهٔ حرکت یا تغییر است و ارسطو بچهار نوع حرکت قائل بوده.

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب ص ۳۱۷-۳۱۸

۲- تاریخ علم جرج سارتن ترجمهٔ احمد آرام ص ۵۳۳

۱- حرکت موضعی مانند حرکت خود ما که انتقالی از محلی بمحل دیگر است. ارسطو اینگونه حرکات را اساسی میدانسته. این حرکت ممکن است در انواع دیگر موجودات نیز حاصل شود و چنین هم میشود.

۲- آفرینش و هلاکت-دیگرگونی چون چنین تغییراتی ابدی است پس باید در جهت عکس نیز صورت گیرد و یک دوره تناوبی داشته باشد. اگر این نوع حرکت در یک جهت انجام میشد دیگر نمیتوانست بصورت ابدی ادامه پیدا کند. آفرینش عبارتست از عبور کمال کمتر بکمال بیشتر (یعنی تولید موجود زنده) هلاکت عبارتست از عبور درجهٔ بلندتر بدرجهٔ پست تر (یعنی عبور از زندگی بمرگ) نه خلق مطلق وجود دارد و نه زوال مطلق.

۳- تغییر که در جوهر اثری ندارد. ممکن است اشیاء اشکال دیگر پیدا کنند ولی از لحاظ جوهر و ماده همان که بوده‌اند بمانند مانند اینکه بدن انسان ممکن است بواسطهٔ آسیب یا بیماری تغییر پیدا کند.

۴- کاهش و افزایش

هرچه اتفاق میافتد نتیجه نوعی از حرکات چهارگانه است که در بالا شرح آن گذشت. عالم فیزیک این حرکت را تنها از لحاظ خود آنها مورد بحث قرار میدهد ولی بهتر آنست که جوهر و ماده‌ای را که محمل این حرکات است نیز بشناسد.) (۱)

بعقیدهٔ نگارنده در این تقسیم کون و فساد بجای حرکت وضعی نوعی از حرکت قرار داده شده است، درصورتیکه آفرینش و هلاکت حرکت نیست، زیرا تعریفی که ارسطو برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است (کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است) فقط تغییراتی را شامل است که تدریجاً از قوه بفعل آیند بنا بر این تغییرات دفعی مانند کون و فساد حرکت نخواهند بود.

چون فلاسفهٔ ایلیا از نفی کثرت و اثبات وحدت به نتیجهٔ عدم حرکت رسیده‌اند، ارسطو در کتاب فیزیک از طریق اثبات کثرت و نفی وحدت احتجاج آنان را پاسخ

۱- تاریخ علم اثر جرج سارتون ترجمهٔ احمد آرام ص ۵۵۲

میدهد و بهمین جهت در باب سوم از کتاب دروس طبیعت اطلاقات هریک از کلمهٔ موجود و واحد را مورد بررسی و تحقیق قرارد داده است. و برای روشن شدن حقیقت امر درین زمینه پرسشهائی مطرح میکند و میگوید باید فهمید قصد فلاسفهٔ ایلیا ازین سخن که همه موجود یکی است چه چیز است. آیا از این گفتار اراده می کنند که همه موجود جوهر یا کم یا کیف است؟ و بر فرض اینکه همه جوهر باشند یک جوهر معین آیا میتواند بتنهائی تمام موجودات عالم باشد و یک انسان مثلا یک اسب است؟ و اگر مراد از موجود کم یا کیف باشد این همه کثرت مشهود در عالم چگونه در ماهیت یکی خواهند بود؟.

بعقیدهٔ ارسطو عقل سلیم هیچیک از این سئوالها را تأئید نمی کند و تحقق آنرا در خارج محال و ناممکن میداند. همچنین کلمهٔ واحد مانند موجود بمعانی گوناگونی آمده است. گاهی امر پیوسته و متصل بهم را واحد گویند و زمانی برشیئی قسمت ناپذیر گفته میشود و در بعضی موارد براموری که دارای یک حد ذاتی باشند اطلاق میشود و باید دانست که حکمای ایلیا از کلمهٔ واحد کدامیک از این معانی را در نظر گرفته اند؟

بدیهی است موجود بمعنای اول و دوم کثیر است و بمعنای سوم اگر بخواهند همهٔ موجودات را در یک حد جمع نمایند که باین اعتبار تمام موجود یکی باشد باز هم مطلوب آنان ثابت نخواهد شد و نتیجهٔ آن نفی هرنوع حقیقتی در خارج است.

تحقیق ارسطو در پاسخ از احتجاج فلاسفهٔ ایلیا چنان است که گوید: (اما ان کلمة موجود تقبل عدة اطلاقات فتکون نقطة صدور نا الاشد مناسبة ان نفحص بدیاً ماذا یعنی حین یقال ان الموجود هو واحد. ایفهم من هذا ان الموجود کله هو جوهر ام ان الموجود کله هو اما کم و اما کیف؟ اذا کان کل هو جوهرا فی الموجود افیفهم منه ان جوهراً وحیدا هو کل الموجود؟ و مثال ذلک یکون انسان واحد حصان واحد نفس واحدة هو جوهر الموجود کله؟ اذا کان کل هو الموجود کیفا ایفهم انه انما هو کیف وحید؟ و مثلاً انما هو الابیض او الحار او الکیف الفلانی الاخر من الجنس

عینه ؟ تلک هی جهات نظر مختلفة جدالکنها کلها علی السواء تأئید هامحال ...
..) (۱) تا آنجا که گوید : (ومن جهة اخری لما ان کلمة واحد تؤخذ علی عدة اطلاقات مثل کلمة موجود سواء بسواء یلزم علی جهة النظر الجدیدة هذه فحص علی ای معنی یقال ان الموجود هو واحد. واحد یقال للتعبیر عن ان شیئاً هومتصل اوانه غیر قابل للتجزیة اوان هذه الکلمة تنطبق علی الاشیاء التی حدها الذاتی . المعد لایضاح ماهی، هوحدواحد بعینه مثلا حد عصارة العنب وحد النبیذ ...) (۲)

فاذا عنی بواحد متصل فالموجود ح هومتکثر مادام ان المتصل قابل للتجزیه الی مالانهایة له ... اذا کان الموجود واحد امن جهة ماهو غیر قابل للتجزئه فلیس هو بعدح لاکما ولا کیفا و ینقطع عن ان یکون لامتناهیا کما یظنه میلیسوس کذلک لیس هو متناهیا کمایؤ یدپارمیندمادام ان النهایة ای الحدوحده هوغیر القابل للتجزیه و لیس البتة المتناهی نفسه.

فان قیل ان جمیع الموجودات یمکن ان تکون واحد الانه قدیکون لها تعریف واحد مشترک مثلا کما یوحد ثوب و سربال بحد واحد فلا یزاد اذاً علی تحصیل رأی هرقلیطس و من ثم کان یلتبس فیلتبس الخیر بالشر و ماهو طیب بمالیس طیب یکون الخیر و مالیس خیرامتحدین والانسان والحصان یکون واحدا. لکن ح لیس هذا بعدا ایجاباً بان جمیع الموجودات هی واحدبل هوایجاب بانها لیس شیئا وان الکیف والکم متماثلان.) (۳)

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس بعد از بیان مذهب او درباره نفی حرکت بسبب امتناع خلاء ، درمقام پاسخ از این احتجاج می گوید : ثبوت حرکت بهیچوجه مستلزم وجود خلاء نیست و ممکن است اشیاء بواسطهٔ حرکت دوری پیوسته مکانهای خود را عوض نمایند بدون آنکه خلاء وجود داشته باشد چنانکه گوید: (الیس یمکن فی الواقع ان الاشیاء تتحرک بعضهافی بعض وان الکل یکون دائریاً سادام ان الشیئی یتغیر الی آخر و هذا الاخرالی ثالث و مادام ان شیئاً بعینه

۱و۲و۳- دروس الطبیعة ترجمهٔ احمد لطفی ص ۳۹۴-۳۹۷

یتغیر دائما آخر الامر الی الاول ؟) (۱)

ارسطو در همین کتاب برای تأئید مدعی خود بعقیدهٔ انکساغوراس استناد کرده و گفته است انکساغوراس با اینکه وجود خلاء را در عالم نا ممکن میدانست معذلک عقیده داشت که موجودات حرکت میکنند بدون آنکه خلاء برای حرکت آنها ضروری باشد چنانکه گوید: (علی انه حتی مع عدم وجود خلو فان العالم یمکن ان یتحرک ایضا علی السواء وان انکسا غوراس الذی اشتغل ایضا بهذه المسئلة لم یقنع باثبات انه لا یوجد خلو بل اثبت فوق ذلک ان الموجودات تتحرک علی السواء من غیر ان یکون الخلو ضروریا .) (۲)

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس برای بیان عدم تلازم میان وجود حرکت و ثبوت خلاء بمذهب امپدکلس اشاره کرده و میگوید امپدکلس فیلسوف وشاعر معروف با اعتقاد بعدم وجود خلاء بتحقق حرکت بوسیلهٔ دو عامل مهر و کین عقیده داشت و میگفت وقتی اشیاء در ترکیب بکمال خود رسند در طول زمان در حرکت خواهند بود گاهی همه چیز بتأثیر مهر بهم میآمیزند و یکی میشوند وزمانی بتأثیر کین با یکدیگر درستیزند و از هم جدا میگردند ، بنا بر این یکی شدن همه مواد از مهر است و جدا شدن آنها از کین و تولد همه چیز فنا پذیر از یکی است وفساد آنها از دیگری و این تبدیل و تعویض بپایان نمیرسد پس هستی موجودات بی تغییر نیست و چگونه حرکت و مطلق تغییر نا ممکن شناخته شده است با این که مواد همه اشیاء همواره در حالت دگرگونی و گردش دورانی است چنانکه گوید : (وفی هذا المعنی عینه قال امبید قل ان الاشیاء متی تم ترکیبها تحرکت طول الزمان من غیر ان یوجد علی رأیه ما لا یفید فی الکل ولا ان یوجد خلو کذلک . وفی الحق من این یمکن ان یحدث الخلو ؟ یقول امبیدقل لان الاشیاء متی ترکبت فی صورة واحدة بطریقة انها تؤلف الوحدة فلا شیئی یکون خلوا ولا شیئی زائد .) (۳)

---

۱ و ۲- مذاهب ملیسوس ترجمهٔ احمد لطفی ص ۲۹۷-۲۹۸

۳- مذاهب ملیسوس ترجمهٔ احمد لطفی ص ۲۹۸

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس بعداز رددلائل فلاسفهٔ ایلیا بعدم مطابقت دلیل با مدلول تصریح نموده و میگوید احتجاج جدلی آنان در بارهٔ نفی حرکت فقط به حرکت در مکان و انتقال از جائی بجای دیگر اختصاص دارد و بهیچوجه مانع سایر انواع تغییر از قبیل استحاله و دگرگونی درکم نخواهد بود، چنانکه گوید: (وفوق ذلک لاینبغی نسیان تغییرالصورة هذا الذی یغیرالشیئی ولوانه یبقی فی الخیرعینه تغییر یسمیه فلاسفه آخرون و میلیسوس نفسه الاستحالةو اذآلاشیئی مما قال یدفع ان هذا النوع من الحرکة یوجدفی الاشیاء حینما تمرمن الابیض الی الاسود اومن المرالی الحلولانه لیکن الخلو غیر موجودولیکن الملیء لا یمکن ان یقبل شیئافذلک لایمنع الاستحالة ان تکون ممکنة.) (۱)

عقاید فلاسفهٔ ایلیا در باره وجود و نفی حرکت و احتجاج جدلی آنان چنانکه ارسطو و متفکرین بعد از او بیان داشته‌اند گرچه در تقویت ادراک تعقلی و توسعه و رواج آن در افکار مردم و نحله های فلسفی بعد، تأثیر فراوانی داشته‌است وحکمای ایلیائی توانسته‌اند بوسیلهٔ این گفتگوهای لفظی جمعی را باصول عقلی ازقبیل وحدت وجود و نفی حرکت معتقد سازند و ادراکات حسی را درنظر آنان بی‌ارزش جلوه گر نمایند و بهمین جهت ارسطو زنون‌راواضع استدلال (دیالکتیک) بمعنی گفتگوی جدلی معرفی کرده است، ولی معذلک باید اعتراف نمود اصول عقلی مذکورکه بر پایهٔ گفتگوهای جدلی بنا نهاده شده است فاقد هرگونه ارزش علمی است چه آنان بر مبنای غلط و روش نادرست اصولی را ساخته و از راه صحیح دریافت حقایق منحرف شدند زیرا با مراجعه بتاریخ علم معلوم خواهد شد که پیوسته محققین در تحقیقات علمی ادراکات حسی را پایه و اساس ادراک عقلی قرار داده‌اند و اصول عقلی‌ای دارای ارج و ارزش علمی است که از دریچه حس و تجربه بدست آیدنه آنکه باتکاء گفتگوی جدلی باصولی از قبیل امتناع حرکت و وحدت وجود معتقدشوند که بکلی با دریافت حسی مخالف است و چنانکه در روانشناسی محقق شده است ادراکات

۱- مذاهب ملیسوس ترجمهٔ احمد لطفی ص ۲۹۸

حسی در نتیجهٔ عمل ذهن (تجریدو تعمیم) مراحل مختلف ادراك را سیر کرده بمرحلهٔ ادراك عقلی میرسند. بدیهی است انواع مختلف تغییر (مانند کون و فساد و تغییر صورت و انتقال جسم از محلی بمحل دیگر وگرائیدن جسم ازسیاهی بسفیدی و از تلخی بشیرینی و از کوچکی ببزرگی و نظائر آن) بوسیلهٔ ادراك حسی بخوبی دریافت میشود و حواس ظاهر بدون هیچ گونه تردید و شکی وجود انواع تغییر و آثارشان رادر خارج تصدیق و اثبات می نماید بنابراین دربرابرچنین دریافتی نمیتوان هیچگونه ارزشی برای این احتجاجات جدلی وگفتگوی لفظی قائل شد وتغییرو کثرت را در خارج نفی کرد.

ابن سینا در فصل چهارم از نخستین مقالهٔفن سماع طبیعی در ذیل این عنوان (فی تعقیب ماقاله برمانیدس ومالیسوس فی امر مبادی الوجود) عقائد پارمیندس و ملیسوس را دربارهٔ مبادی وجود بررسی میکند و مانند ارسطو ارزشی برای اصول فلسفی آنان قائل نیست. نظر او در خصوص عقایدآنان چنانست که گوید: (مذهب مالیسوس و پرمانیدس بدست ما نیست و نمیتوانیم بدرستی غرض ایشان را معلوم کنیم. گمان نمیکنم آنطورکه ظاهر سخنشان مینماید سفاهت و سخافت داشته اند.) (۱)

ابن سینا در همین فصل درمقام پاسخ از احتجاج جدلی آنان میگوید چون اصول فلسفی فلاسفهٔ ایلیائی دربارهٔوجود ومبادی آن برتخطئهٔ مقدمات اولیه ونفی ادراکات حسی بنا گذاشته شده است بدین جهت نمیتوان از طریق اقامهٔ برهان عقایدمذکور را ابطال کرد زیرا تصدیق بفساد این اصول سهل تر از دریافت مقدمات هربرهانی است که برای رد عقایدشان آورده شود. مثلاً یکی از عقاید آنان نفی کثرت است و برای اثبات آن نمیتوان بدلیلی تمسک نمود که مقدمات آن آشکارتر و واضح تراز وجود کثرت باشد.

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۰ عبارت شفا این است : (فنقول ان مذهب مالیسوس وبرمانیدس فانا غیر محصلین له ولایمکننا ان نفص علی ماغرضهما فیه ولانظنهما یبلغان من السفه والعبارة المبلغ الذی یدل علیه ظاهر کلامهما .. الخ.) شفاء ص ۱۱

تحقیق او در این بارهٔ چنان است که گوید : (چنانکه درمواضع دیگرخواهید دید بر شما معلوم خواهد شد که انسان از جهت اینکه انسان است موجودازجهت موجود نیست بلکه معنی آن خارج از اوست و همچنین است حال هریک ازاموری که داخل در مقولات میباشند بلکه هریک از اشیاء موضوعند برای وجود و وجود ملازم آنها است. و اگر حکمای سابق الذکر در این رأی مناقشه کنند نقض قول ایشان برای من ممکن نخواهد بود زیرا هربرهانی برای نقض آنها بیاوریم ناچار مؤلف از مقدمات است و مقدمات یا باید نمودار تر از نتیجه باشد یا در نزد طرف مقابل مسلم باشد و من از خود این نتیجه چیزی نمودار تر نمی بینم و نمیدانم مقدماتی که آندونفر مسلم دارند کدام است زیراا گر چنین امر محالی راجائز بدانند چگونه مطمئن شوم که هر مقدمه از مقدمات راکه در برهان بکار برده شود منکر نشوند چون بسیاری از مقدماتی که ناقض آن مذاهب است ازنتیجه‌ای که ایشان منظور دارند خفی تراست.) (۱)

با توجه بفوائد بی‌شماری که هریک از حواس و مدرکات آن برای حیات روزانهٔ مردم و سایر جانداران دارند روش پیشنهادی فلاسفهٔ ایلیا وبکاربردن احتجاج جدلی آنان در مراحل مختلف علم، ادراکات حسی راکه در حقیقت مفاتیح علوم اند تخطئه مینماید و بنا بر این طریق مذکور گذشته از عدم امکان دریافت حقیقت علمی موجب انکار حیات مادی و اختلال نظم عمومی است و بهمین جهت

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۶ عبارت شفااین است :(یمکننی ان انا قضهما وذلک لان القیاس الذی یناقض به مذهبهما یکون لامحالة مؤلفا من مقدمات و یجب ان یکون تلک المقدمات اما فی انفسها اظهر من النتیجة ولااجد شیئا یکون اظهر من النتیجة اویکون مسلما عند الخصم و لیس یمکننی ان اعرف ان ای تلک المقدمات یسلمان هذان فانهما ان جوزا ارتکاب هذا المحال فما یؤمننی اقدامهما علی انکار کل مقدمة من المقدمات المستعملة فی القیاس علیها بل علی انی اجد کثیرا من المقدمات التی ینا قضان بها اخفی من النتیجة التی یراد منها ... الخ شفا ص ۱۲

ارسطو در کتاب کون و فساد و سماع طبیعی و مذاهب ملیسوس احتجاج آنها را در خصوص نفی حرکت واثبات وحدت، بتفصیل مورد انتقاد قرار داده است.

فصل سوم

در بیان عقیدهٔ متکلمین درباره وجود حرکت

ابن جزم در کتاب الفصل در ذیل عنوان «المعانی التی یسمیها اهل الکلام اللطائف و الکلام فی السحر و فی المعجزات التی فیها احالة الطبایع یجوز واحدها لغیر الانبیاء ام لا» در خصوص وجود حرکت و سکون و عدم آن اقوال مختلفی از متقدمین بیان داشته است. و چنانکه ملاحظه میشود غالب این عقائد دارای ارزش علمی نیست و بهمین جهت بعدها مورد پشتیبانی فلاسفهٔ اسلامی وحتی متکلمین واقع نشده است؛ در این فصل اقوال مذکور از نظر تاریخی جمع آوری شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

عقایدی که در این کتاب دربارهٔ چگونگی وجود حرکت وسکون وعدم آن بمتکلمین نسبت داده شده است بترتیب ذیل پنج قول است:

۱- معمربن عمر و عطار از رؤساء معتزله و پیروان او، وجود حرکت را در خارج بکلی انکار کرده و عقیده داشتند که موجودات پیوسته ساکن اند و احتجاج میکردند که هرموجودی درمکان اول ودوم ودرهمهٔ مکان هاساکن است.

۲- ابراهیم بن سیار معروف بنظام برخلاف معمربن عمر و عطار، وجود سکون را در خارج نفی میکرد و عقیده داشت که هر موجودی پیوسته متحرك است و سکون هم نوعی از حرکت میباشد بدین جهت نظام سکون راحرکت اعتماد مینامید.

۳- ابوبکربن کیسان اصم وپیروان او ، وجود حرکت و سکون هردو را در خارج انکارمیکردند، وعقیده داشتند آنچه درخارج موجود است متحرك وساکن میباشد نه حرکت وسکون.

۴- هشام بن حکم و جهم بن صفوان سمرقندی وجود حرکت وسکون هردو را درخارج اثبات نمودند و عقیده داشتند که حرکت و سکون جسم است.

۵- مختار ابن حزم و عقیدهٔ متأخرین از متکلمین برآنست که حرکت وسکون مانند اعراض در خارج تحقق دارند و بدین جهت هریک از چهار قول اول بتفصیل مورد انتقاد قرارداده شده‌است،

ابن حزم در بیان عقاید متکلمین دربارهٔ وجود حرکت و سکون و عدم آن اینطور می نویسد:

(قال ابومحمد ذهبت طائفة الی ان لاحرکة فی العالم وان کل ذلک سکون واحتجوا بان قالوا وجدنا الشیئی ساکنافی المکان الاول ساکنافی المکان الثانی وهکذا ابداً فعلمنا ان کل ذلک سکون و هذا قول منسوب الی معمربن عمر والعطار مولی بنی سلیم احدرؤساء المعتزلة . و ذهبت طائفة الی ان لایکون سکون اصلا و انما هی حرکة اعتماد ، و هذا قول ینسب الی ابراهیم بن سیار النظام واقبح غیرالنظام من اهل هذه المقالة بان قالوا السکون انما هو عدم الحرکة والعدم لیس شیئاوقال بعضهم هو ترک الحرکة و ترک الفعل لیس فعلا ولا هومعنی وذهبت طائفة الی ابطال الحرکة والسکون معا و قالوا انما یوجد متحرک و ساکن فقط و هو قول ابی بکربن کیسان الاصم و ذهبت طائفة الی ان الجسم فی اول خلق الله تعالی لیس ساکنا ولامتحرکا . و ذهبت طائفة الی اثبات الحرکة والسکون الاانها قالت ان الحرکات اجسام وهو قول هشام بن الحکم شیخ الاسامیة وجهم بن صفوان السمرقندی وذهبت طائفة الی اثبات الحرکة والسکون وان کل ذلک اعراض وهوالحق.) (۱)

بدیهی است اثبات وجود حرکت و سکون و عدم آن تا اندازه‌ای بسته به بیان ماهیت این دو مفهوم است و معلوم نیست که صاحبان عقائد مذکور از لفظ حرکت و سکون چه حقیقت و کدام معنی را در نظر گرفته‌اند که بعضی بغلط ازجهت اینکه جسم را در مکان اول و دوم ساکن یافتند وجود حرکت را انکار کردند و

۱- الفصل جلد پنجم ص ۵۵-۵۹

جمعی دیگر مانند نظام با تفسیر مبهمی از سکون وجود سکون را؟ درخارج قبول ندارند و معلوم نیست که هشام بن حکم وجهم بن صفوان از حرکت و سکون چه تصوری داشته‌اند که وجود هر یک را بطور جوهری و با داشتن ابعاد سه گانه اثبات کرده‌اند و عده‌ای دیگر وجود متحرك و ساکن را ثابت دانسته ولی منکر وجود حرکت و سکون در خارج شده‌اند ؟ شاید پاسخ همهٔ این پرسش‌ها را بتوان درین جمله خلاصه کرد و گفت که این جماعت در اثر عدم تصورصحیح ازموضوع حکم ، احکام نادرستی در خصوص وجود حرکت و سکون وعدم‌آن بیان داشته‌اند و بهمین جهت اقوال مذکور نمی‌تواند ارزش علمی داشته باشد .

متأخرین از متکلمین با این عقاید التفات ننموده‌وبا اینکه اعراض نسبیه رااعتباری میدانند معذلك ببداهت وجود مقولهٔ(این)اعتراف کرده وتحقق انواع اکوان رادر خارج اثبات نموده‌اند .

قاضی عضد ایجی در کتاب مواقف در بیان‌وجوداکوان اربعه گوید :

(الفصل الاول فی مباحث المتکلمین فی الاکوان وفیه مقاصد الاول المتکلمون وان انکروا سائرالمقولات النسبیة فقداعترفوا بالاین وسموه بالکون .) (۱)

و در مقصد سوم از همین کتاب بداهت وجود اکوان را ادعا کرده است چنانکه گوید : (المقصدالثالث الکون وجوده ضروری و کذا انواعه‌الاربعه .) (۲)

امام فخررازی در کتاب محصل بروجوداکوان اینطوراستدلال می کند: (والدلیل علی وجود هذه‌المعانی الجوهریحرك بعدان لم یکن متحرکاوالتغییرمن امرالی امریستدعی وجودالصفة . . .) (۳)

خواجه نصیرطوسی در کتاب تجریدالاعتقاد بعدازتفسیرحرکت برطریقهٔ متکلمین مدعی بداهت وجود حرکت وسایر اکوان شده‌است چنانکه گوید:

۱- شرح مواقف ص ۳۱۶

۲- شرح مواقف ص ۳۱۸

۳- المحصل ص ٦٦

(اوحصول الجسم فی مکان بعد آخر و وجودها ضروری.) (۱)

شارحین کتاب تجرید الاعتقاد بداهت وجود حرکت را تائید کرده‌اند تفتازانی در کتاب «المقاصد» ضمن بیان اقسام موجود باصطلاح متکلمین، اکوان اربعه (حرکت و سکون ـ اجتماع و افتراق) را جزء انواع موجود آورده است و در همین کتاب ضرورت وجود اکوان را متذکر گردید چنانکه گوید: (الفصل الرابع فی الاین وهوالکون فی الحیز وسلوکه علی طریقین الاول للمتکلمین وهوبحثان البحث الاول الکون وجوده ضروری و انواعه اربعة....) (۲)

لاهیجی در کتاب شوارق در بیان وجود اکوان اربعه گوید:

(اعلم ان المتکلمین یعبرون عن الاین بالکون و یعترفون بوجوده وان انکروا وجود سائر الاعراض النسبیة.) (۳)

علامهٔ حلی در کتاب کشف المرام مدعی است که بیشتر خردمندان بوجود حرکت اعتراف نمودند چنانکه گوید:

(اتفق اکثر العقلاء ان الحرکة موجودة و ادعوا الضرورة فی ذلک وخالفهم جماعة من القدماء...)(٤)

شارح مواقف عقیدهٔ متکلمین را دربارهٔ وجود اکوان اینطور بیان کرده است:

(ذهب بعض المتکلمین الی ان الاکوان محسوسة بالضرورة ومن انکرالاکوان فقد کابرحسه ومقتضی عقله وآخرون الی انها غیر محسوسة فانا لانشاهدالاالمتحرک والساکن المجتمعین والمفترقین و اما وصف الحرکة والسکون والاجتماع والافتراق فلاولو کانت محسوسة لما وقع الخلاف فیها.) (۵)

۱- شرح تجرید قوشچی ص ۳۲۹

۲- فصل چهارم از مقصد سوم شرح المقاصد ص ۲٥٤-۲٥٥

۳- شوارق ص ۲۰۱

٤- کشف المرام ص ۱٦۱

٥- منقول از حاشیهٔ عطار کبری برمقولات بلیدی ص ۱۷

ظاهراً حرکتی که متأخرین از متکلمین ادعاضرورت وجود آنرا کرده‌اند حرکت بمعنای حصول اول درمکان دوم است که ازمصادیق حرکت توسطیه میباشد والاوجود حرکت قطعیه در نزد حکما مورد تردید است وچنانکه بیان خواهدشد اکثرفلاسفه، تحقق آنرا در خارج از ذهن منع کرده‌اند.

فصل چهارم

در بیان موارد استعمال لفظ حرکت در فلسفه

۱ - تفسیر حرکت توسطیه

حرکت در نزد ارسطو بدومعنی آمده است. اول حرکت توسطیه دوم حرکت قطعیه حرکت توسطیه که بنام حرکت سزاوار است و اغلب تعاریفی که ذکر شد بر آن منطبق میباشد عبارت از حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است وحرکت باین معنی امر بسیط و قسمت ناپذیری است که برای او گذشته و آینده‌ای نیست و ظرف وجود آن فقط زمان حال است و در دوآن در یک مکان نمیباشد و این حالت در تمام حدود و سط بنحو استمرار برای متحرکی که میان مبدءومنتهی است وهنوز بمقصد نرسیده ثابت است.

جسم متحرک در هر آنی که فرض شود در حد متوسطی است که قبل از آن و همچنین بعد از آن درآن حد نبوده است ووصف مذکوربدون هیچگونه تغییری برای متحرک ثابت میباشد، چراممکن است حدود وسط تغییر کند ولیکن این تغییرضرری به ثبات حرکت توسطیه نخواهد داشت ودر هرحدی که جسم قراربگیرد حالت وسط بودن جسم میان مبدء و منتهی بر او صادق است.

ابن‌سینا درکتاب شفا به تعبیرات مختلف قیود و مشخصات حرکت توسطیه را بیان کرده است چنانکه گوید: (اما معنائی که بالفعل وجود می‌یابد و سزاوار است که حرکت نامیده شود و حرکت موجود در متحرک همان است حالتیست متوسط

که دیگر در ابتدای مسافت نیست و بغایت آنهم هنوز نرسیده است بلکه در حد متوسطی است که آن متحرک مادام که از قوه بفعل میرود و در هیچ وقتی و هیچ آنی از آنات در آن حد حاصل نیست ودر هر آنی که حصولش رافرض کنیم بازمشغول پیمودن است ، این است صورت حرکت موجود درمتحرک که عبارتست از توسط میان مبدء مفروض و نهایت ، بقسمی که هر حدی را در آن فرض کنیم پیش از آن و پس از آن در آن حد یافت نمیشود آن قسم که در مبدء و منتهی یافت میشود ، و این توسط همان صورت حرکت است و صفتی است همراه متحرک . ومادام که شیئی متحرک است این صفت باقی است و فقط حدود فرضی توسط تغییر می کند و متوسط بودن متحرک باین نیست که درحدی باشد و درحدی نباشد بلکه بواسطه آنست که این صفت را دارد که میان مبدء و منتهی است ، چنانکه هر حدی برای آن فرض کنیم پیش از آن (آن) و پس از آن درآن حد نیست و این صفت امرواحدی است که دائماً با متحرک همراه است و درهرحدی باشد غیراز این صفت راندارد واین درحقیقت کمال اول است . اما چون حرکت تمام و قطعی شد آنچه حاصل شده کمال دوم است و صورتی که آنرا کمال اول را نامیدیم در متحرک در هرآنی موجود است زیرا که درجمیع آنات مفروضه میتوان گفت او درحد وسطی است که پیش از آن درآن نبوده و بعدهم نمیباشد .) (۱)

باید دانست که فلاسفه درمقام تحدید حرکت بیشتر باین معنی آن توجه داشتند و بهمین جهت اغلب تعاریفی که درفصل مربوط به بیان ماهیت حرکت آورده شد بر حرکت بمعنی توسط صادق است و میتوان هریک از این تعاریف را بر حرکت توسطیه حمل کرد وگفت (بیرون آمدن از یکسانی ، وکمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است ، وهیئتی که ثبات آن تصور نگردد ، وبیرون آمدن از قوه بسوی فعل اندك اندك ، و حصول اول درمکان دوم ، وموافاة حدود بالقوه برسبیل اتصال ،) همه ناظر بیان کردن حالت بودن جسم میان مبدءومنتهی است . و بهمین جهت ابن سینا درآغاز تعریف حرکت توسطیه آنرا اولی بنام حرکت

۱- ترجمهٔ طبیعیات شفاء ص ۱۰۵-۱۰۶

معرفی کرده است چنانکه گوید :

«اماالمعنی الموجود بالفعل الذی بالحری ان یکون الاسم واقعاً علیه وان تکون الحرکة التی توجد فی المتحرک فهی حالته المتوسطة حین یکون لیس فی الطرف الاول من المسافة ولم یحصل عندالغایة بل هو فی حد متوسط بحیث لیس یوجد ولافی آن من الانات التی یقع فی مدة خروجه الی الفعل حاصلا فی ذلک الحد فیکون حصوله فی ای وقت فرضته قاطعاً المسافة ماوبعد هوفی القطع.» (۱)

ودرپایان تفسیرحرکت توسطیه هم گفته است:

(وهذا بالحقیقة هوالکمال الاول و اما اذا قطع فذلک الحصول هو الکمال الثانی.) (۲)

قطب الدین شیرازی بعد از تعریف حرکت به بیرون آمدن تدریجی شیئی از قوه بفعل و هیئتی که ثبات آن تصور نگردد، حالت بودن جسم میان مبدء ومنتهی را لازم معنی حرکت قرار داده چنانکه درکتاب درة التاج می گوید:

(وازلا خروج الی الفعل دفعةو ازامتناع ثبات حرکت لازم آید که او همیشه بودنی باشد متحرک را میان مبدئی کی حرکت از و باشد و منتهائی کی حرکت باو باشد بروجهی کی هر حدی کی فرض کنند در آن وسط، متحرک پیش ازآن وپس از آن درآن نبوده باشدوتوسط باین قیود مذکور صورت حرکت است واین کی متحرک متوسط است نه از آن جهت است کی در حدی است دون حدی بل از آن جهت است کی بر صفت مذکوره است.) (۳)

گرچه اکثر تعاریفی که برای بیان ماهیت حرکت آورده شدبرحرکت توسطیه و حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی انطباق دارد. ولیکن هیچگاه قدما حرکت را بتوسطی که مشتمل بر این قیود باشد تحدید نکردند و بهمین جهت شیخ اشراق درکتاب المشارع والمطارحات بر بعضی از متاخرین (که بعللی از تعریف قدماعدول

---

۱ و ۲- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفاء ص ۳۶

۳- درة التاج مقالهٔ هفتم از فن دوم که در فلسفهٔ اولی است ص ۹۹

کرد و حرکت را بحالت بودن جسم میان مبدء ومنتهی چنانی تعریف نمود) اعتراض کرد که خلاصهٔ آن را قطب الدین شیرازی بعد ازتفسیر حرکت توسطیه باین عبارت آورده است:

(ونشاید کی این قول را ایراد کنند در تعریف حرکت چه درآن قبل وبعد کی معرف اند بزمان مأخوذ است و همچنین حرکت ومتحرک ولفظ مشترک که مبدء ومنتهی است چه ایشان شاید کی بقوت باشند چنانک در حرکت مستدیر و شاید کی بفعل باشند چنانک در حرکت مستقیم. پس درآن چند وجه باشد از خطاء که واقع باشد در تعریفات.) (۱)

۲ - تفسیر حرکت قطعیه

برای حرکت توسطیه دو جهت است باعتبارذات حالت ثابت ومستمری دارد که بدون تغییر در تمام حدود مسافت بیک معنی موجود است و اما باعتبار حدود مسافت پیوسته درحال سریان و جریان میباشد و چنانکه گفته شد در دو آن دریک حد باقی نیست والاحرکت بسکون مبدل خواهد شد. بنا بر این متحرک درهرآنی که از قوه بفعل آید از حدی اعراض نموده و بسوی حدی دیگرروان است وبسبب این دگرگونی و تبدل حدود که همان حالت بودن جسم میان مبدء ومنتهی است امر ممتد و پیوستهٔ از آغاز حرکت تا انتهای آن در ذهن مرتسم میشود.

ارسطو این امر پیوستهٔ معقول راکه از ابتدا تا انتهای حرکت امتداددارد و تابع ومعلول حرکت توسطیه است حرکت قطعیه نامیده است.

ابن سینا درفصل اول ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا در بیان موارد استعمال لفظ حرکت در فلسفه درتفسیر حرکت قطعیه گوید:

(و آنچه درین مقام دانستنی است این است که حرکت اگر درست بآن پی برده شود مفهومش اسمی است برای دو معنی که یکی از آنها ممکن نیست بالفعل قائم در اعیان حاصل شود و دیگری ممکن است. آنکه ممکن نیست حرکت باین

۱- درة التاج مقالهٔ هفتم از فن دوم که درفلسفهٔ اولی است ص ۹۹

معنی است (امر متصل معقول برای متحرك میان آغاز و انجام مسافت) زیرا که امر مذکور برای متحرك مادام که میان آغاز و انجام باشد حاصل نیست و فقط وقتی که بانجام رسید میتوان گفت نحوی از حصول دست میدهد ولی در آن وقت آن امر متصل معقول وجودش از میان رفته است و ممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت امری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط در ذهن یا در خیال صورتش بطور قائم مرتسم میشود و سبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آن را ترك کرده و مکان دیگری که بآن رسیده است.) (۱)

نسبت حرکت توسطیه بحرکت قطعیه مانند نسبت آن سیال بزمان است یعنی همانطوریکه آن سیال موجب تحقق زمان است حرکت توسطیه هم علت وجود حرکت قطعیه میباشد. و چنانکه حکما برای اثبات حس مشترك میگویند که قطرهٔ نازل و شعلهٔ جوال در حس مشترك بصورت خط و دایره ادراك میشود حرکت توسطیه هم باعتبار سیال بودن و پیمودن حدود مسافت راسم امر پیوسته و ممتدی در ذهن است که حکما آنرا حرکت قطعیه نامیدند و حرکت باین معنی بر مسافت و حدود آن انطباق دارد.

ابن سینا در کتاب شفا در بیان چگونگی تحقق حرکت قطعیه گوید:

(شیئی متحرك در حالی که در مکانی هست و با اجسام دیگر نزدیکی و دوری مخصوص دارد صورتش در خیال نگاشته میشود پس از آن چون بمکان دیگر رسید و دوری و نزدیکی دیگر پیدا کرد صورت دیگر از جهت حس بصورت اول ملحق میگردد و این هر دو صورت با هم ادراك میشوند ولیکن هر دو یك صورتند برای یك حرکت و آن قسم که در ذهن وجود دارند در خارج وجود ندارند زیرا که متحرك در یك آن در دو مکان وجود نمی‌یابد و حالتی هم که میان آنهاست وجود قائمی ندارد.) (۲)

۱و۲-ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۰۴-۱۰۵

قطب‌الدین شیرازی بعد از تفسیر حرکت قطعیه بنسبت میان دو معنی حرکت اشاره کرده و حرکت قطعیه را تابع حرکت توسطیه قرار داده است چنانکه گوید:

(و تابع این توسط باشد حرکت بمعنی قطع جزء جزء راو این حرکت متصله معقوله است از مبدء تا منتهی،)

این حرکت را حصولی در اعیان نیست چه متحرک مادام کی بمنتهی نرسیده باشد حرکت را بتمام نیابند و چون بمنتهی رسید حرکت منقطع شد.)(۱)

فصل پنجم

در بیان چگونگی وجود حرکت قطعیه

بنا بتفسیری که ارسطو وفلاسفهٔ بعداز او برای بیان ماهیت حرکت قطعیه ذکر کرده‌اند نمیتوان در خارج از ذهن برای آن وجودی تصور نمودو عقیدهٔ جمهور حکما در بارهٔ وجود حرکت قطعیه همان وجود در ذهن است زیرا متحرک مادامی که بمقصد نرسد حرکت بمعنای امر پیوسته و ممتد از آغاز تا انجام تحقق نخواهد یافت و همین که بمقصد رسید حرکت پایان می‌یابد و دیگر در خارج حرکتی نیست تا بتوان وجود آنرا در اعیان دانست. بهمین جهت میتوان گفت بحث دربارهٔ وجود و عدم حرکت قطعیه تا اندزه‌ای بتصور معنای آن بستگی دارد و اگر حرکت قطعیه بدرستی تصور شود تصدیق بعدم وجودآن درخارج احتیاج باستدلال نخواهد داشت.

تصور معنای حرکت قطعیه از آنجا پیدا شد که برای متحرک باعتبار حدود مسافت نسبت‌هائی است و باین اعتبار متحرک پیوسته حدی از مسافت را رها کرده و بسوی حدی دیگر به پیش میرود و مادامی که متحرک متحرک است نسبتهای او بحدود مسافت تغییر می‌یابد. البته بدیهی است که این نسبتها در خارج

۱- کتاب درة التاج مقالهٔ هفتم از فن دوم که در فلسفه اولی است ص ۱۰۱

بحالت اجتماع وجود ندارد ولکن انسان آنرا بصورت امری پیوسته ومتصل وممتد تصور میکند.

چگونگی دریافت اجتماع نسبت‌ها چنانست که قبل از زائل شدن صورت نخستین نسبت، از حس مشترك صورت نسبت دوم بصورت اول متصل میشود و بهمین ترتیب صورت حدود مسافت یکی پس از دیگری بحالت امرپیوسته وممتدی در می‌آید که برای آن وجود خارجی نیست. ولیکن معذلک این موجودذهنی‌مانند (انیاب اغوال) اعتباری‌محض هم‌نیست که‌دارای هیچ گونه‌منشاءانتزاع خارجی‌نباشد بلکه حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی منشاء وجود ذهنی آن امر متصل و ممتد است و همانطوری که آن سیال و قطرهٔ نازل و شعلهٔ جوال در حس مشترك و خیال راسم امر ممتدی بنام زمان و خط ودایره‌اند حرکت توسطیه هم امر ممتد و پیوسته‌ای را ازآغاز حرکت‌تا پایان آن‌در ذهن رسم می کند که در خارج وجودی برای آن نیست.

ابن سینا در طبیعیات شفا بعد از تفسیر حرکت قطعیه‌بعدم وجودآن‌درخارج تصریح نموده است چنانکه گوید:

و ممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت امری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط‌در ذهن‌یا‌در خیال‌صورتش‌بطور قائم مرتسم میشود و سبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آنرا ترك کرده و مکان دیگری که به آن رسیده است، باین معنی که شیئی متحرك در حالی که در مکانی هست و با اجسام دیگر نزدیکی و دوری مخصوص دارد صورتش در خیال نگاشته میشود، پس‌ازآن‌چون بمکان‌دیگررسید ودوری و نزدیکی دیگر پیدا کرد صورت دیگر از جهت حس بصورت اول ملحق میگردد و این هر دو صورت با هم ادراك میشوند ولیکن هر دو یک صورتند برای یک حرکت و آن قسم که‌در ذهن وجود دارند در خارج وجود ندارند زیرا که متحرك در یک آن در دو مکان وجود

نمی‌یابد و حالتی هم که میان آنها است وجود قائمی ندارد (۱)

ابن رشد در کتاب سماع طبیعی برای هریک از زمان وحرکت بدو وجود یکی خارجی و دیگری ذهنی قائل شده است چنانکه گوید:

(و کذلک ایضا یظهر من حده انه من جهة فعل النفس کما یقول ارسطو و من جهة موجود خارج النفس و ذلک ان الحرکة تحتاج فی وجودها و جمع اجزائها بعضها الی بعض الی الفعل لان الموجود منها خارج النفس انما هوالمتحرک و هو حال المتحرک.) (۲)

حکما زمان را بمقدار حرکت قطعیه تفسیر کرده و این نوع حرکت مانند زمان بالقوة در ذهن قسمت پذیر است.

ابن رشد در بیان عدم وجود حرکت قطعیه بکلام اسکندر استناد کرده و میگوید سخن اسکندر که گفته است (لولا وجود النفس لم یوجد اصلا زمان و حرکة.) (۳) ناظر حرکت بمعنی قطع است.

قطب‌الدین شیرازی در کتاب درة‌التاج بعد از تفسیر حرکت قطعیه بعدم

---

۱ - ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۵ عبارت شفا در بیان عدم وجود حرکت قطعیه این است:

(بل هذا الامر بالحقیقة ممالا ذات له قائمة فی الاعیان و انما یرتسم صورته قائمة فی الذهن بسبب نسبة المتحرک الی مکانین مکان ترکه ومکان ادرکه اویرتسم فی الخیال لان صورة المتحرک له حصول فی مکان وقرب وبعد من الاجسام قدانطبعت فیه ثم یلحقها من جهة الحس صورة اخری بحصوله له آخر فی مکان آخروقرب وبعد آخرین فیشعر بالصورتین معا علی انهما صورة واحدة بحرکة ولایکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی الذهن اذ الطرفان لایحصل فیهما المتحرک فی الوجود معا ولاالحالة التی بینهما لهاوجودقائم.) فصل اول از مقالهٔ دوم طبعیات شفاء ص ۳۶

۲ و ۳ - سماع طبیعی ص ۵۰-۵۱

وجود آن در خارج تصریح نموده است چنانکه گوید :

(این حرکت راحصولی دراعیان نیست چه متحرک مادام کی بمنتهی نرسیده باشد حرکت را بتمام نیابند و چون بمنتهی رسید حرکت منقطع شد.) (۱)

بعضی از فلاسفهٔ پیشین بر عدم وجود حرکت بعدم وجود آن درزمان استدلال نموده اند. بعقیدهٔ آنان احتمال وجود حرکت درغیرزمان باطل است وحرکت مانند سایر حوادث قار اگر موجود باشد وجودش در زمان خواهد بود وچون عدم وجود حرکت در زمان گذشته و آینده بدیهی است پس اگر وجودی برای حرکت بتوان تصور کرد فقط در زمان حال است و وجود حرکت در زمان حال هم امکان ندارد زیرا اگر حرکت در زمان حال فرض گردد و قسمت پذیر نباشد از جهت آنکه حرکت بر حدود مسافت انطباق دارد وجود جوهر فرد و ترکب مسافت از اجزاء لایتجزی لازم میآید که بطلان آن در نزد فلاسفه مسلم است و اگر با فرض قبول قسمت، اجزاء آن بتوانند مجتمع شوند محذور اجتماع حدود حرکت پیش خواهد آمد و چنانکه بیان گردید حرکت باعتبار حدود مسافت ممکن نیست که در یک آن دردو حد باشد والا حرکت بسکون مبدل خواهد شد و اگر موجود درحال با عدم اجتماع اجزاء قسمت پذیرباشد بنا بر این در زمان حال موجودی نخواهد بود و پیوسته یک جزء آن در زمان گذشته و جزء دیگرش درزمان آینده است. وهر گاه عمل تقسیم ادامه یابد اجزاء قسمت بی نهایت میشود و از این استدلال نتیجه گرفتند که اصولاً حرکتی وجود ندارد.

ابن سینا در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از تعریف حرکت قطعیه و توسطیه بدون آنکه باحتجاج مذکور اشاره نماید وجود حرکت را در زمان تفسیر کرده است و تحقیق او در این باره چنان است که گوید: (اما این که گفته اند هر حرکتی در زمان است. باید دید حرکت را بچه معنی میگیرند اگربا ین معنی است که حرکت حالت متحرک است ازمبدء تامنتهی خواه بمنتهی برسد یا نرسد و اگر

۱- مقالهٔ هفتم ازفن دوم درة التاج ص ۱۰۱

رسید متوقف شود یانشود. این حالت ممتده درزمان هست اما وجودش مانند وجود امرماضی است بااین تفاوت که امور موجود در ماضی در آنی اززمان وجودداشته ودر آن حاضر بوده است ولی این امر آن قسم نیست و مقصود از این حرکت حرکت قطعیه است.

و اگر حرکت را بآن معنی که ما ذکر کردیم میگیرند که کمال اولست، بودن او در زمان چنین نیست که منطبق بر زمان باشد بلکه باین معنی است که حصول قطع بواسطهٔ او است و چون حرکت قطعیه منطبق برزمان است حرکت توسطیه هم خالی از حدوث زمان نیست وچون این معنی درهر آنی از آن زمان ثابت ومستمر بود پس بواسطهٔ اودرزمان ثابت است.) (۱)

بنا بر تفسیر ابن سینا وجود حرکت توسطیه در زمان حال است وحرکت باین معنی بر مسافت انطباق ندارد تا درصورت عدم انقسام وجود جوهر فرد و فراهم گشتن مسافت از اجزاء لایتجزی لازم آید و بر فرض قبول قسمت انقسام آن تابع قسمت زمان و مسافت است. و بنا بر عقیدهٔ جمهور حکما که جزء لایتجزی را قبول ندارند حرکت توسطیه و مسافت باجزاء بی نهایت بالقوه قسمت پذیر است وقابلیت انقسام ضرری بوجود حرکت توسطیه مانند زمان نخواهدداشت. اما وجود حرکت قطعیه در زمان مانند وجودحوادثی است که درزمان ماضی تحقق داشته اندبااین فرق که حوادث گذشته درآنی از زمان حال بودند ولیکن بدلائلی که گفته شد ممکن نیست که حرکت قطعیه در آنی اززمان حال حاضر باشد.

همانطوریکه گفته شد بنا بتفسیر اکثرفلاسفه حرکت قطعیه وجودذهنی دارد وبرای آن تحقق خارجی نیست وازطرف دیگر ابن سینا در فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفاء زمان را موجود خارجی معرفی کرده است بنابراین در وجود حرکت

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۰۶ عبارت شفا این است (والذی یقال من ان کل حرکة ففی زمان فاما ان یعنی بالحرکة التی للشیئی بین مبدء او منتهی وصل الیه ... الخ.)ص ۳۶

قطعیه در زمان این سئوال پیش میآید که اولاً زمان وسیلهٔ سنجیدن واندازه گرفتن حوادث و تغییراتی است که در اعیان موجودند و چگونه ممکن است حرکت قطعیه را که موجود ذهنی است بزمان سنجید.

در پاسخ این پرسش چاره‌ای نیست مگر این که گفته شود زمان هم مانند حرکت قطعیه وجود عینی ندارد و ذهن انسان زمان را برای اندازه گرفتن حوادث و تغییراتی که در خارج می بیند اعتبار کرده است.

بنا بر این اگر تغییراتی وجود نداشت ذهن نیازی بساختن این میزان پیدا نمیکرد و یا اگر ذهنی نبود زمان و حرکتی باین معنی وجود نداشتند. بعقیدهٔ نگارنده وجود زمان هم مانند وجود حرکت قطعیه اعتباری است و در خارج برای آن بخود۔ بخود وجودی نیست. سترلینگ وقتی که قوانین حرکات ستارگان و رفت و آمد آنها را بررسی میکند بمقدار حرکت و زمان التفات نموده و در بارهٔ وجود آن تحقیق کرده است که مؤید اعتباری بودن زمان است چنانکه گوید: (اینجا بمسئلهٔ معروف زمان میرسیم که تا کنون کسی آنرا حل نکرده لیکن براثر موشکافیهای بسیار بالاخره باین حقیقت میرسیم که زمان بخود بخود وجود ندارد و مقیاس معین و ثابتی نیست که بتوان طول مدت را بآن سنجید.

همین ستاره‌های دنباله‌دار که مدت ده هزار سال و یا زیادتر طول میدهند که یک دوره خط سیر خویش را طی نمایند شاید این مدت در نظرشان بقدر یک ثانیه جلوه نمی‌نماید درصورتی که برای ما ده هزار سال جلوه میکند.

کرهٔ خورشید که در پانصد میلیون سال یک مرتبه مدار خود را طی می‌نماید شاید آن پانصد میلیون سال در نظرش بیش از چند شبانه روز جلوه نکند و روی همین مقیاس میتوان گفت که در نظر خداوند تمام خلقت جهان از آغاز تا انجام آنکه شاید صدها هزار ملیارد قرن است بیش از چند ثانیه و شاید یک ثانیه وحتی کمتر از این مدت جلوه می‌نماید.

ستارگان بزرگ دنباله دار نیز که برای طی مدار خود هزارها سال وقت صرف می کنند

شاید در ظرف یک ثانیه و بلکه کمتر مدار خود را طی مینمایند.

صاحبان مذاهب قدیم که بدون استثناء همگی تعلیمات خود را از مذهب معروف‌ودا در هندوستان دریافته بودند با نیروی هوش وذکاوتی که‌راستی اعجاز-آمیز بود این نکته را فهمیدند که زمان بخودیخود وجود ندارد و بهمین جهت می گفتند که‌برهما گرچه‌دنیارا در مدت هفت هزار میلیون قرن آفرید (یعنی‌طول عمر دنیا هفت هزار میلیون قرن است) علی ذلک در نظر بر همابیش‌از یک‌لحظه جلوه نمی کند و ما بعد از چندین هزار سال تازه بکمک ادوات نجومی خود باین حقیقت پی برده‌ایم که زمان بخودیخود وجود ندارد و بهمین جهت است که در عالم رؤیا و هنگام خواب حوادث و مناظری بچشم ما میرسد که ظاهر آچندین شبانه روزبلکه چندین ماه طول کشید لیکن موقعی که از خواب بیدار میشویم می بینیم که بیش‌از چند ثانیه‌خواب ندیده بودیم.) (۱)

ثانیاً - حرکت قطعیه در نزد ابن‌سینا محل و علت وجود زمان است وبنابر-این چگونه میتوان حرکت قطعیه راکه معدوم در خارج است علت موجود ومحل زمان دانست

و ثالثاً - ابن‌سینا با اعتراف باینکه لازم است امور موجود در زمان گذشته‌در یک‌آنی از زمان حاضر وجود معینی داشته‌باشندچگونه‌وجودحرکت‌قطعیه را در زمان ماضی قرارداد با این که در هیچ آنی اززمان حال برای حرکت‌قطعیه تحقق عینی نیست بنابراین ممکن نخواهد بود که وجودحرکت توسطیه درزمان‌مانند وجوداموردر زمان گذشته باشد

عقیدهٔ میرداماد وانتقاد نگارنده

میرداماد برخلاف ابن‌سینا و جمهورحکما عقیده‌دارد که‌حرکت‌قطعیه دراعیان موجود است و بهمین جهت درکتاب قبسات بر وجود حرکت قطعیه‌احتجاج‌می کند و دراین‌بارهٔ‌میگویدآن سیال وحرکت توسطیه را سم‌اسر ممتدی بنام زمان و حرکت قطعیه‌اندوچون آن سیال‌وحرکت توسطیه در اعیان وجود دارند پس‌زمان وحرکت

۱-افکارمترلینک‌ص ۲۲-۲۳

قطعیه هم که معلول آن سیال و حرکت توسطیه اند درخارج موجود خواهند بود و مدعی است کسی که اهل حقیقت و از کجی فهم ونقصان ادراک سالم باشد بناچار باید بوجود خارجی حرکت قطعیه و زمان اعتراف نماید.

تحقیق او در بیان وجود حرکت قطعیه و زمان چنان است که گوید: (فاذا حکمت ان الراسمین موجود ان فی الاعیان علی ذینک الوصفین فقدلزمک لامحالة ان تحکم ان الهوتین المتصلتین المرتسمتین من نحووجود هماعلی ذینک الوصفین موجودتان فی الاعیان ایضاً بتة ان کنت بسلامة قریحتک من مرض الخداع وآفة الاعوجاج من حزب الحقیقة ورجال الحکمة.) (۱)

بیان میر داماد ظاهراً برای اثبات وجود حرکت قطعیه وزمان دراعیان کافی نیست چه برفرض قبول وجود آن سیال وحرکت توسطیه که درحقیقت منشاء انتزاع حرکت قطعیه و زمان اند لازم نمی آید که امر ممتد پیوسته خیالی یعنی حرکت قطعیه و زمان در اعیان موجود باشد و همانطور که قطرهٔ نازل وشعلهٔ جوال درخارج غیر از قطره و نقطه حقیقتی ندارند و این حس مشترك وخیال است که میتواند آنهارا بصورت خط و دائره تصور نماید ازکجا که حرکت قطعیه و زمان هم مانند خط و دائرهٔ نباشند و از وجود حرکت توسطیه و آن سیال امر ممتد وپیوسته‌ای بذهن نیاید و چه دلیلی ایجاب میکند که شخص حکیم و متفکر این ادعا را باور کند و موجود خیالی را بجای موجود حسی قبول نماید.

بعقیدهٔ نگارنده حرکت قطعیه و زمان را خارجی دانستن ازموارد اشتباه موجود خیالی بحسی است که محی الدین عربی در این بارهٔ گوید: (ما اعظم اشتباهاً فی الکون من اشتباه الخیال بالحس.) یعنی درعالم وجود اشتباهی بزرگتر از اشتباه خیال بحس نیست.

میرداماد در قبسات بر وجود حرکت قطعیه و زمان در اعیان احتجاج کرد و وعاء دهر راظرف وجود عینی حرکت قطعیه و زمان قرار داد ومیگوید چون حرکت

۱- قبسات میرداماد ص ۱٤۲

توسطیه و آن سیال در خارج تحقق دارند جسم در هر آنی حدی از حدود مسافت را می پیماید این حدود گرچه در ظرف زمان دگرگون میشوندوجسم متحرك تاحدی را رهانکند نمیتواند بسوی حد دیگر پیش برود و زمان گنجایش نخواهد داشت که حدود مسافت بنحو پیوسته و عینی در آن تحقق یابند و بهمین جهت واقعیات در عالم متغیرات تباهی می پذیرند وتغییرمی کنند ولیکن دروعاء دهرتمام حصولات و حدود مسافت بنحو متصل متحقق خواهند بود و بنحوی که واقع شدندتقر روثبات خواهند داشت چنانکه گوید : (لما کان الکون فی الوسط وکذلك الان السیال حاصلا فی حاق الاعیان فی کل جزء من الاجزاءالمفروضة فی زمان الحرکة وفی کل حدمن حدوده و حصوله فی ذلك الجزء وفی ذلك الحد بماهوحصول فی ذلك الجزء و فی ذلك الحد لیس یبطل فی فضاء وعاء الدهریة و ان انقضی فی مضیق افق الزمان فقد انصرح ان بین الحصولات فی تلك الاجزاء و فی تلك الحدود من حیث هی حصولات فیها اتصالا فی التحقق بحسب الحصول فی فضاءوعاءالدهروان کان بعضهامنقضیا و بعضها متجددا بحسب الوقوع فی مضیق افق الزمان .) (۱)

عقیدهٔ مؤلف

چنانکه گفته شد حرکت قطعیه و زمان دو موجود خیالی و ذهنی هستند که واقعیت خارجی ندارند و ذهن بوسیلهٔ حرکت توسطیه حدود گسسته مسافت خارجی را بنحو پیوسته که از آغاز مسافت تا انتهای آن امتداد دارد تصور میکند و زمان هم مقدار این امر ممتد خیالی است که بر مسافت منطبق است .

میرداماد برای آنکه واقعیت حرکت قطعیه وزمان را اثبات کند موجود خیالی دیگری بنام وعاء دهر اعتبار نمود و آنرا بطور مسلم واقعی پنداشت و آنگاه حرکت قطعیه و زمان را در این ظرف خیالی قرار داد .

بعقیدهٔ نگارنده علت قرار دادن دو موجود خیالی را در موجود ذهنی دیگرو آنها را واقعی پنداشتن آنست که ساختمان ذهن انسان پیوسته میخواهد بر خلاف

۱-قبسات ۱۴۳-۱۴۴

ادراکات حسی کثرت خارجی را بوحدت خیالی و تغییر واقعی را به ثبات ذهنی تبدیل نماید.

وقتی ما برای بررسی این امر بتاریخ فلسفه مراجعه می کنیم می بینیم که این طرز تفکر در مکتب فلسفی نحلهٔ ایلیائی بدرجه اعلی شدت رسیده بود و فلاسفهٔ ایلیا با بکار بردن احتجاجات جدلی هر نوع کثرت و تغییری را در عالم نفی میکردند و ارسطو با اینکه اثبات حرکت و نفی وحدت کرد معذلک با دسته بندی کردن موجودات و قرار دادن اجناس و انواع، بنوعی از وحدت عقیده داشته است.

در مورد اول - یعنی کثیر را واحد قراردادن چنان است که موجودات خارجی خواه داخل در یک نوع یا جنس باشند یا نباشند هر یک دارای خواص و آثار معینی هستند و در خارج بطور قطع از یکدیگر ممتاز و مشخص خواهند بود حتی میان افراد یک نوع هم تباین و جدائی آشکار محسوس است در عین حال ذهن انسان باعتبار شدت وضعف همانندی متکثرات خارجی را دسته بندی میکند و ممیزاتی که منشاء اثر و حقیقت وجودی آنها را تشکیل میدهد کنار گذاشته وبصورت وحدت جنسی یا نوعی اعتبار مینماید.

در اینجا این سئوال پیش میآید که اولاً چگونه این صورت جنسی یا نوعی بنحو وحدت آنطوریکه ذهن میاندیشد تحقق خواهند داشت وثانیاً اگر ذهنی در کار نمیبود این مفاهیم بنحو سعی وبدون تعین فردی در کدام موضوع ومحل میتوانستند وجود داشته باشند و ثالثاً آیا مشابهاتی که ذهن آنها را صورت نوعی یا جنسی و ماهیات ثابت بدون تغییر تصور کرده است جز ساختهٔ ذهن وخیال چیز دیگری است؟ و رابعاً اعتراف باینکه موجود خارجی افرادی هستند که بر هریک وصف دگربودن صدق مینماید چگونه ممکن است باین مخلوق ذهنی واقعیت بخشید و آنرا حقیقت خارجی دانست.

اما در مورد دوم یعنی متغیر راثابت فرض کردن خاصیت ذهن است که پیوسته میکوشد دگرگونی را به ثبات بدل نماید و مادامی که متغیر راباثباتی ارتباط ندهد

آرام نمیگیرد بدین جهت ذهن پیمودن حدود مسافت را که بنحو گسسته در خارج واقع است مانند امر پیوسته و ممتدی تصور میکند و مقدار این امرپیوسته ذهنی رازمان می نامد و چنانکه از احتجاج میرداماد معلوم میشودذهن بهمین اندازه قناعت نمیکند و در فکر این است که این تغییر ممتد را بامر ثابتی مربوط سازدو وجودواقعی آنرا در محلی اثبات نماید. در عالم متغیرات چیزی شایسته این کار نمی یابدلذا موجود خیالی دیگری بنام دهر می‌سازد و آنرا نسبت ثابت بمتغیر معرفی کرده و واقعی میپندارد و باین ترتیب حرکت و زمان خیالی را که ظرف متغیرات اند در ظرف خیالی دیگری که دهر نامیده است قرار میدهد و بهمین جا ساخته های خیال پایان نمی یابد و چون وعاء دهر باعتبار مظروف یعنی زمان و حرکت دارای تغییراند موجود خیالی دیگر که وعاء سرمد باشد اعتبار کرده و نسبت ثابت را به ثابت سرمد می نامدو در اینجا فعالیت ذهن از جهت اینکه ظرف و مظروف هر دو ثابت وبدون تغییرند خاتمه می یابد و چنانکه ملاحظه میشود نمیتوان هیچگونه دلیل تجربی بر اثبات وجود واقعی وعاء دهر و وعاء سرمد اقامه نمود و اگر برای این ظروف غیر از اعتبارات ذهنی حقیقتی باشد مانند سایر موضوعات میتا فیزیک دلیل دیگری غیر از تجربه برای اثبات آنها خواهد بود که حکما در جای خود دربارهٔ درستی و نا درستی آن گفتگو کرده‌اند.

احتجاج میرداماد

میرداماد درقبسات بلزوم طفره بر وجود حرکت قطعیه درخارج استدلال کرده است و میگوید حرکت توسطیه و آن سیال برهیچیک از مقادیری که میان حدود فرضی واقع شده است منطبق نیست ومتحرک باعتبار حرکت توسطیه در هرآنی از آنات فرضی بر حدی از حدود مسافت قرار میگیرد و پیوسته آن حد نامنقسم و بی‌مقدار است و باین ملاحظه برای جسم متحرک رسیدن بمقداری که میان دو حد باشد ممکن نخواهد بود. پس وقتی در اعیان جز حرکت توسطیه‌و آن سیال چیزدیگری وجود نداشت متحرک بدون آنکه به مقادیر پیوسته تماس پیدا کندباید بتواند بحدود

مسافت برسد. بنابراین متحرك مادامی که متحرك است برای رسیدن بحدود مسافت بی‌نهایت در حال طفره خواهد بود. و با طفره باید از تمام مقادیر عبور نماید تا بتمام حدود مسافت برسد.

میرداماد از جهت اینکه وجود حرکت توسطیه و رسیدن جسم بحدود مسافت را در خارج مسلم میداند و از طرف دیگر محال بودن لازم و بطلان وجود طفره در نزد حکما بدیهی است نتیجه میگیرد که حرکت قطعیه در اعیان موجود است و برای رسیدن جسم به حدود مسافت و لازم نیامدن طفره وجود حرکت قطعیه در اعیان ضروری است و این امر ممتد و پیوسته با زمان و مقادیر مسافت مطابقت دارد و قابل انقسام است.

احتجاج او در کتاب قبسات در مقام بیان لزوم طفره با فرض نبودن حرکت قطعیه در اعیان چنانست که گوید: (فاذن لو لم یکن له فی الوجود الا الحرکة التوسطیة والان السیال لم یکن یتصور له بحسب الوجود فی الخارج الاموافاة الحدود من دون موافاة شیئی من المقادیر المتصلة التی هی بینها فیلزم لامحالة ان یکون یطفر مادام متحرکا طفرات لاالی نهایة علی حسب مقادیر المنفرضة بین تلك الحدود لاالی نهایة لیتصحح له موافاة تلك الحدود فیکون یطفر عن جملة المقادیر باسرها و توافی جملة الحدود باسرها فهذه هی الطفرة الحقیقیة الکبری و ان هی الاعظم سیئة و اکبر فاحشة من الطفرة المشهوریة الصغری التی قد تکلف تسویغها و تجشم ارتکابها بعض العامة من جماهیر المتکلمین فاذن قد تبرهن من هذه السبل المستبینة انه لیس للمتحرك بد فی قطع المسافة المتصلة الموجودة ونیل موافاتها فی الخارج من حرکة قطعیة متصلة موجودة فی الاعیان منطبقة علی الاتصال المسافی اعنی المسافة المتصلة التی فیها الحرکة و علی الزمان الممتد الذی تتکمم و تتقدر هی به وتوجد بهویة المتکممة المتصلة فیه علی سبیل الانطباق علیه فاذن فقد وجب وجود الزمان الممتد الذی هو وعاء وجودها وظرف حصولها ایضا فی الاعیان فی متن الدهر.) (۱)

---

۱ - قبسات ص ۱۴۳

همانطوریکه بیان گردید ذهن پیوسته خواستار ثبات است وهمیشه میخواهد دگرگونی و تغییر را بامر ثابتی مربوط نماید. میرداماد هم بوجود غیر قار که باعتبار حدود مسافت بنحو گسسته وجودش بامتحرک محسوس است اکتفا نمی کند و تا آنرا در وعاء خیالی دهر ثابت ومستقرار ندهد آرام نمیگیرد و بهمین جهت میخواهد با احتجاج مغالطی حرکت قطعیه را در خارج ووعاء دهر اثبات کند. احتجاج مذکور فاقد ارزش علمی است و دریافت حسی را تخطئه نخواهد کرد زیرا حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی در خارج امر بسیطی است که مصادیق آن پیوسته بامتحرک همراه است و آثار وجودی آن در خارج بطور محسوس موجود میباشد و جسم متحرک با اینحالت از محلی بمحل دیگر میرود و لازم نیست هیئت مذکور ذاتاً بامقدار مسافت مطابقت نماید و از عدم مطابقت آن بواسطهٔ بداهت گذشتن ذات متحرک برروی مقدار مسافت طفرهٔ واقعی هم تحقق نخواهد یافت و آنهم یک نوع ساختهٔ خیال است که از تحقق بخشیدن وعاء دهر بوجود آمده است یعنی اگر میر داماد وجود امر ممتد و پیوسته را در وعاء دهرواقعی تصور نمیکرد از فرض عدم آن طفرهٔ خیالی لازم نمی آمد،

میر داماد درکتاب قبسات بعد از احتجاج مذکور وقراردادن حرکت قطعیه و زمان را در وعاء دهر بغلط ادعامیکند که هیچیک از رؤساء فلاسفه ومعلمین حکمت و پیروان آنها وجود زمان ممتد وحرکت قطعیه رادر اعیان انکار نکرده اند ولیکن بعضی از مقلدین بسبب قصور فهم و نقصان ادراك از راه صواب و دریافت حقیقت منحرف شده و وجود حرکت قطعیه و زمان را در خارج منکر شدند.

بعقیدهٔ میرداماد سبب پیدایش این فکر از بعضی کلمات بهمنیار در تحصیل است که آنهارابتوهم انداخت تا وجود حرکت وزمان رابر آن سیال وحرکت توسطیه حصر کنند در این کتاب تفصیل پاسخ شکوك آنهارابکتاب افق المبین وصراط المستقیم احاله کرده است چنانکه گوید: (لاتحسبن احداً من روساء الفلاسفة و معلمیهم و واتباعهم المحصلین مستنکراًلوجود الزمان الممتد بهویة المتصلة من ازله الی ابده فی کبدالخارج وحاق الاعیان فی متن وعاء وجودالذی هوالدهر و وجود الحرکات

القطعیة المتصلة جمیعاً فی ظرف الاعیان فی وعاء وجودها و هو الزمان الممتد المتصل الموجود فی الدهر و انما شر ذمة من المقلدین تا هوا باوها مهم القاصرة فی متیهة ظلمات الشکوک المتراکمة فضلوا عن سواء السبیل و کان کلیمات و الیفاظ لتلمیذ فی التحصیل قد او همتهم هنالک قصر الوجود فی الخارج علی الان السیال و الحرکة التوسطیة فنحن فی الافق المبین و فی الصراط المستقیم قد استقصینا بالغا لا یذر للشکوک مذهبا و مسلکا و لا للاوهام مستقرا و مقاماً فلا حاجة لنا الی استیناف القول فی سبیل ذلک مرة اخری .) (۱)

میرداماد در کتاب قبسات بعد از دعوی اجماع دربارهٔ وجود حرکت قطعیه و زمان ابن‌سینا را هم عقیدهٔ خود ذکر نموده و مطالب فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا را که در بارهٔ اثبات زمان است دلیل بر این هماهنگی و وحدت نظر قرار داد چنانکه بعد از احاله تحقیق این مسئله بکتاب افق المبین و صراط المستقیم گوید : (فلنقصر الان ههنا علی نقل عضة یسیرة من کلام الشریک الرئیس فنقول قال فی ثالث عشرة ثانیة طبیعیات الشفا فی حل الشکوک المقولة فی الزمان .)(۲)

برای آنکه مقصود میرداماد بهتر و روشن تر معلوم گردد ترجمهٔ مورد استناد فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا که در ذیل این عنوان (در حل تشکیکهائی که در زمان شده است و تکمیل سخن در مباحث زمان) است عیناً آورده میشود : (در بارهٔ زمان اینکه گفته‌اند معدوم است و وجود ندارد مبنی بر این است که در (آن) وجود ندارد و فرق است میان اینکه بگویند مطلقا وجود ندارد و اینکه بگویند در «آن» وجود ندارد . و ما تصدیق داریم که زمان وجود محصلی باین نحو ندارد مگر در ذهن و بتوهم هم اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق باشد دارا میباشد و گرنه سلب آن درست میبود و میتوانستیم بگوئیم میان دو طرف مسافت مقداری نیست که در او حرکتی باسرعتی ممکن باشد و چون این سلب صحیح نیست

۱و۲- قبسات میرداماد ص ۱۴۳

و حرکت با حدی از سرعت مقداری دارد که پیمودن آن مسافت و مقدار آن مسافت و غیر آن مسافت باسرعت کمتر و بیشتر در و ممکن است چنانکه بیان کردیم پس اثبات مقابل سلب درست است یعنی که مقدار این امکان موجود است و اثبات عبارتست از دلالت بر وجود چیزی بنحو مطلق اگر چه دلیل بر نحو وجودش یا در «آن» یا بوجه دیگر نباشد. و این وجود مطلق برای زمان بر سبیل توهم نیست زیرا اگر هم توهم نشود باز این نحو از وجود حاصل است و این سخن راست است.

از این گذشته باید دانست که بعضی از موجودات وجودشان محقق و متحصل است و بعضی وجودشان ضعیف است و زمان وجودش از حرکت ضعیف تر و مانند این است که وجودش بقیاس باموردیگر باشد اگر چه از حیث زمان بودن اضافی نسبی نیست بلکه اضافه لازم او است از جهت اینکه مقدار چیزی است و زمان بودن او غیر از مقدار بودن او است و چون مسافت وحدود مسافت موجود است پس امری هم که در مسافت و مطابق او باشد یا اورا بپیماید یا مقدار پیمودن او باشد باید وجود داشته باشد بمرتبهٔ که اگر بگویند وجود ندارد درست نیست و اگر بخواهند برای زمان وجودی نه باین طریق بلکه بطریق متحصل بودن قائل شوند درست نیست مگر در توهم پس این مقدمه مسلم است که زمان وجود ثابتی ندارد باین معنی که وجود او در «آن» واحد نیست و ما منکر نیستیم که زمان وجودی دارد که در «آن» نیست و وجودش بر سبیل تدریج است باین معنی که هردو آنی که فرض کنیم میان آنها چیزی است که زمان میگوئیم و البته او در «آن» واحد نخواهد بود.

حاصل اینکه این بحث که اگر زمان موجود است آیا در زمان موجود است یا در «آن» یا چه وقت موجوداست بیهوده است زیرا که زمان موجود است اما نه در «آن» و نه در زمان و چه وقت هم ندارد. بلکه وجود او مطلق است و چون خود زمان است چگونه وجودش در زمان باشد. و سخن کسانی صحیح نیست که میگویند

زمان یا موجود نیست یا وجودش در «آن» است یا درزمان است ووقتی که دربارهٔ چیزی بگویند موجود نیست مقابلش این نیست که بگویند در«آن» است یا در زمان است بلکه مقابلش این است که بگویند زمان موجود است و از هیچیک از آن دو قسم موجود هم نیست زیرا که نه در «آن» است و نه در زمان. و این سخن مانند آنست که بگویند مکان یا موجود نیست یا موجود در مکان است یا نهایت مکان است. زیراواجب نیست چنین بگوئیم. چون بعضی چیزها هستند که درمکان موجود نیستند و بعضی هستند که در زمان موجود نیستند ومکان از قسم اول است وزمان از قسم دوم و بعدها این مطلب را خواهید دانست.)(۱)

چنانکه ملاحظه میشود ابن سینا در آغاز فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا سعی کرده است تا بتفصیل تشکیک هائی که در بارهٔ وجود زمان شده است بر طرف نماید و قدر مسلم آنست که او بر خلاف عقیدهٔ کسانی که منکر وجود زمان شده‌اند برای حرکت و زمان وجود غیر محصلی در اعیان قائل بوده است ولکن آنطوریکه میرداماد و شاگرد او ملاصدرا خواسته‌اند ازعبارت فصل سیزدهم مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بر وجود حرکت قطعیه استدلال کنند بنظر نگارنده درست نیست زیرا مطالبی که در فصل سیزدهم نقل گردید هیچگونه دلالتی بر وجود حرکت قطعیه در اعیان ندارد و از اینکه ابن سینا وجود زمان را ضعیفتر از حرکت معرفی کرد و گفت: (الزمان یشبه ان یکون اضعف وجوداً من الحرکة.) (۲) از کجا که مقصود از حرکت بمعنی قطع است بلکه بعکس چنانکه در فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا تصریح نمود حرکتی که در نزد او بحقیقت کمال اول است و صورت متحرك میباشد و معنائی که در وقت اطلاق باید از این لفظ قصد گردد حرکت توسطیه است و منافاتی هم نخواهد داشت که وجود زمان ضعیف تر از وجود حرکت توسطیه باشد.

۱- ترجمهٔ فن سماع ص ۲۱۳-۲۱۴

۲- فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۷۸

گذشته از این ابن‌سینا در موارد مختلف از فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا صراحةً وجود حرکت قطعیه را در اعیان منع کرد و آنرا موجود ذهنی دانست چنانکه در مقام تفسیر حرکت قطعیه گوید: (و آنچه در این مقام دانستنی است این است که حرکت اگر درست بآن پی برده شود مفهومش اسمی است برای دو معنی که یکی ازآنهاممکن نیست بالفعل قائم دراعیان حاصل شود و دیگری ممکن است آنکه ممکن نیست حرکت باین معنی است «امر متصل معقول برای متحرك میان آغاز و انجام مسافت» زیرا که این امر برای متحرك مادام که میان آغاز و انجام باشد حاصل نیست و فقط وقتی که بانجام رسید میتوان گفت نحوی از حصول دست میدهد ولی در آنوقت آن امر متصل معقول وجودش ازمیان رفته است وممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت امری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط در ذهن یا در خیال صورتش بطور قائم مرتسم میشود وسبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آنرا ترك کرده و مکان دیگری که بآن رسیده است.) (۱)

و در همین فصل در پایان تفسیر، بعدم وجود حرکت قطعیه تصریح میکنند و

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۰۴ ۱۰۵ و عبارت شفاء در بیان عدم وجود حرکت قطعیه این است: (ومماتجب ان تعلم فی هذا الموضع ان الحرکة اذا حصل من امرها مایجب ان یفهم کان مفهومها اسماً لمعنیین احد هما لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الاعیان والاخر یجوزان یحصل فی الاعیان فان الحرکة ان عنی بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بین المبدء والمنتهی فذلك لایحصل البتة للمتحرك و هو بین المبدء و المنتهی بل انما یظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا کان المتحرك عند المنتهی و هناك یکون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف یکون له حصول حقیقی فی الوجود بل هذا الامر بالحقیقة ممالاذات قائمةله فی الاعیان و انما یرتسم صورته قائمة فی الذهن بسبب نسبة المتحرك الی مکانین مکان ترکه ومکان ادرکه...) فصل اول ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفاء ص ۳۵-۳۶

میگوید : ولایکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی الذهن اذالطرفان لایحصل فیهماالمتحرک فی الوجود معا ولاالحالة التی بینهما لها وجودقائم.) (۱)

دلیل دیگر بر آنکه بعقیدهٔ ابن‌سینا حرکت‌قطعیه‌در خارج ازذهن وجودندارد آنستکه جمهور فلاسفه و متکلمین بعد از او ستفقاً درتألیفات خودبعدم وجود حرکت قطعیه در اعیان اعتراف کرده‌اند حتی فخررازی در مباحث‌المشرقیه بعد از آنکه عقیدهٔ ابن‌سینارادربارهٔ عدم‌وجود حرکت قطعیه در اعیان بیان کرد در مقام انتقاد بر مذهب او میگوید : (هذا ماقاله الشیخ و فی هذا الکلام اشکال من حیث ان مالا وجود له فی الخارج کیف یتقدر بالزمان الموجود فی الاعیان بل الحرکة عند الشیخ محل الزمان و علة له فالمعدوم کیف یکون محلاً للموجود و علة له اللهم الا ان یقال الزمان لاوجودله‌فی الخارج بل فی الذهن و الشیخ لیس من القائلین بهذا المذهب.) (۲)

بدیهی است که ایراد فخررازی در صورتی وارد است که حرکت قطعیه به عقیدهٔ ابن‌سینا در خارج از ذهن موجود نباشد چه اگرحرکت‌قطعیه‌دراعیان‌موجود می‌بود و یا اگر زمان مانند حرکة قطعیه در خارج از زمان وجود نمیداشت دیگر جائی برای اعتراض امام فخررازی باقی نبود.

مطالب مذکور قرائن بارزی است بر اینکه حرکت‌قطعیه‌درنزدابن‌سیناموجود ذهنی است و همانطوریکه فلاسفه قبل از میرداماد استنباط کرده‌اند بهیچوجه جائز نیست حرکتی که در فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ابن‌سیناوجودش را قوی تر از وجود زمان قرارداد : حرکت بمعنی قطع تفسیر شود. و شایدبتوان گفت میرداماد نخستین حکیمی است که وجودحرکت قطعیه‌را مانندوجود زمان دراعیان

۱- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات‌شفا ص ۳۵-۳۶ یعنی وآن‌قسم که در ذهن‌وجود دارند درخارج وجود ندارند زیرا که متحرک در یک آن در دو مکان وجود نمی‌یابد و حالتی هم که میان آنها است وجود قائمی ندارد ص ۱۰۵ ترجمهٔ فن سماع طبیعی

۲- المباحث‌المشرقیه ج-۱صفحه ۵۵۱

و در وعاء دهر ثابت دانست و بغلط ادعا کرد که رؤسا حکمت از جمله ابن‌سینا در این مسئله با او هم عقیده‌اند.

ملاصدرا بجای آنکه مانند ابن‌سینا و سایر فلاسفهٔ اسلامی بعدم‌وجودخارجی حرکت قطعیه اعتراف کند و قائل شود که منشاء انتزاع آن یعنی حرکت توسطیه در اعیان موجود است و برای حرکت قطعیه هیچگونه تعینی جز در وعاء ذهن نیست در برابر اشکال فخررازی که بافرض مسلم بودن وجودزمان در اعیان‌چگونه ممکنست زمان موجود، معلول امر معدوم باشد؟ و چطور میتوان حرکت قطعیه معدوم را محل زمان موجود قرار داد؟ بناچار عقیدهٔ میرداماد را پذیرفت و بپیروی از استاد بتکلف خواست اثبات کند که حرکت قطعیه مانند زمان در اعیان موجود است،

ملاصدرا درمقام اثبات‌وجودحرکت‌قطعیه‌دراعیان بااستفاده‌ازروش پیشنهادی ابن سینا در مورد وجود مضاف میگوید برای هر ماهیتی نوع خاصی از وجوداست و چنانکه ابن‌سینا وجود ماهیت را در باب مضاف تفسیر نمود، موجودیت ماهیت عبارت ازآنست که حد آن بر امری یا اموری در خارج صدق کند بنابراین ماهیت حرکت و زمان و قوی و استعدادات از جهت اینکه مصادیق‌خارجی‌دارندوبراشیاء بسیاری صدق میکنند در اعیان موجودند.

او درکتاب اسفار در مقام بیان وجود حرکت قطعیه در خارج بعد از نقل عبارت فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا گوید: (هذا کلامه‌و فیه موضع ابحاث نقضاً و احکاما (الاول) انا نقول لکل ماهیة نحو خاص من الوجود و کونها فی الاعیان عبارة عن صدقها علی امر و تحقق حدهافیه کماذکره‌الشیخ فی‌باب‌المضاف و انه موجود فی الخارج بمعنی انه یصدق حده علی اشیاء کثیرة فیه ولا یعنی بموجودیة الشیئی الاذلک و من هذا القبیل ماهیة الحرکة و الزمان و القوی و الاستعدادات و غیرها والعجب‌ان الشیخ ذاهب الی وجود الزمان المتصل فی الخارج لانه الذی ینقسم الی السنین والشهور و الایام و الساعات‌والحرکة بالمعنی

الاول یطابقه و الحرکة عنده محل الزمان و علته و المعدوم کیف یکون محلا للموجود و علة له.) (۱)

در جواب ایراد ملاصدرا میتوان گفت زمان هم مانند حرکت بر دونوع است یکی زمانی که برحرکت توسطیه انطباق دارد و زمان باین معنی همان «آن» سیال است که مانند حرکت توسطیه وجودش در اعیان میباشد و ابن‌سینا درفصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا وجود آن را اثبات نمود و تشکیکهائی که در بارهٔ وجود آن شده است ابطال کرد. دیگر زمان معلول آن سیال که مقدار حرکت قطعیه است وجود این نوع از زمان در خارج، باین معنی است که منشاء انتزاع آن یعنی آن سیال در اعیان است اما مقدار حرکت قطعیه گذشتهٔ آن معدوم و آیندهٔ آن هنوز واقع نشده و آنچه در وسط است زمان بمعنی اول است که در خارج تحقق دارد.

سبزواری در حاشیهٔ اسفار انتقاد ملاصدرا را بنحو مذکور پاسخ داده است چنانکه گوید: (قوله والعجب ان الشیخ ذهب الی وجود الزمان اقول کما ان الحرکة قسمان کذلک الزمان احد هما منطبق علی الحرکة القطعیة و هو مثلها غیر موجود الا فی النفس و الاخر منطبق علی الحرکة التوسطیة و هو الان السیال و هو موجود مثلها و ما قال الشیخ بوجوده هو هذا و کیف یکون الزمان بالمعنی الاول موجودا و الماضی معدوم و المستقبل لم یوجد بعد ولا فرق فی ذلک بین ما کان مضیه و استقباله احقا او ما کان حالا عرفیا فلا وجود الا المتوسط و الان السیال الذی هوروح الزمان و اما الان الذی هوطرفه فلیس بموجود و اما وجود الزمان بمعنی مقدار القطع فهو بمعنی ان له منشاء انتزاع وبهذاصح انقسامه الی الساعات و الایام و غیرها.) (۲)

ملاصدرا را به پیروی ازمیرداماد در اسفار کوشیده است تا عبارت شفا را

۱- اسفار ص ۲۱۷

۲- حاشیه اسفار ص ۲۱۷

با وجود حرکت قطعیه در اعیان هماهنگ سازد. برای این منظور لفظ حرکت را در فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا که ابن‌سینا وجود آنرا قویتر از وجود زمان دانست بغلط بمعنای حرکت قطعیه تفسیر کرد و سپس در صدد دفع تناقض از کلام ابن‌سینا بر آمد و بدین جهت تأویل عبارت‌فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفاء را که در نفی حرکت قطعیه صراحت دارد لازم و ضروری پنداشت چنانکه گوید: (ان نفی وجود الحرکة بالمعنی الاول کما ینص علیه عبارة الشیخ هیهنا مناقض لما قال فی الشفاء‌فی فصل حل الشکوک المقولة فی‌الزمان بهذه‌العبارة.) (۱)

و بعد از نقل عبارت فصل سیزدهم که مربوط بوجود زمان است گوید: (والشیخ قدس سره اجل شأناً و ارفع محلاً من ان یناقض نفسه فی کتاب واحد اذ ظهر من کلامه ان الحرکة اقوی فی الوجود مما یوصف‌فی الاعیان بنحو من‌الوجود مطلقا اعنی الزمان فیکون لها وجود فی الاعیان بالضرورة کیف و هو علة الزمان و محله فیکون اولی بالوجود کمانص علیه فعلم ان معنی مارامه‌من نفی‌وجود الحرکة هو الذی اوماْ ناالیه.) (۲)

ملاصدرا باستناد مطالب فصل سیزدهم عبارت فصل اول شفا را که در نفی حرکت صراحت دارد تأویل کرده و میگوید مقصود ابن‌سینا از نفی حرکت قطعیه در اعیان آنست که حرکت بمعنی قطع مانند وجود قار چنانکه در ذهن است در خارج نیست، در اسفار در مقام تأویل عبارت‌فصل اول میگوید: (ان نفی وجود الحرکة بمعنی القطع مطلقا غیر صحیح فکیف حکم بنفیها والاولی‌ان یحمل کلامه علی مارامه هو نفی ان یکون لوجودها صورة فی الاعیان کوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغیر المتجددة.) (۳)

بعقیدهٔ مؤلف تصرفی که ملاصدرا در عبارت شفا کرد تناقض درکلام ابن‌سینا بوجود آمد و ناچار شد برای هم آهنگ کردن عبارت شفا با رأی میرداماد بتأویل‌و تفسیر چنانی مبادرت نماید. بنظر نگارنده ملاصدرا بجای تأویل عبارت فصل

۱و۲و۳- امور عامهٔ اسفار مبحث حرکت و سکون ص ۳۱۷

اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا و حمل کردن لفظ حرکت را در فصل سیزدهم از مقالهٔ دوم بر حرکت قطعیه ، بحق میبایست اعتراف کند که هیچیک ازحرکت قطعیه و زمان در اعیان موجود نیست و آنچه در خارج تحقق دارد همان حرکت توسطیه و آن سیال است که منشاء وجود حرکت قطعیه و زمان اند . بنابراین چنانکه ملاحظه میشود در عبارت شفا تناقضی نیست .

تشکیک فخر رازی

فخررازی در مباحث المشرقیه اجزاء حرکت را از جهت پذیرش قسمت و وجود در زمان مورد بررسی قرارداد وازنبودن اجزاء آن در ظرف آن عدم وجود حرکت را در اعیان اثبات کرد . تشکیک اوبرنبودن حرکت قطعیه دراعیان چنانست که گوید : «حرکت یا از امور نامنقسم مرکب است و یا آنکه اجزاء آن بی نهایت قسمت میشود حکما در مباحث انقسام اجسام و مقادیر بطلان احتمال اول را بیان کرده‌اند . اما بنا بر فرض دوم اجزاء بی‌نهایت حرکت بواسطهٔ عدم قرار تدریجاً موجود میشوند بنابر این هرگاه جزء موجود از حرکت در زمان حال نا منقسم باشد جزء بعدی که بآن متصل میشود مانند جزء اول نا منقسم است و با این فرض باز هم محذور فراهم گشتن حرکت قطعیه از اجزاء نامنقسم پیش خواهد آمد و اگر جزء موجود در زمان حال قسمت پذیر باشد وجود پاره‌ای از آن در زمان گذشته و قسمت دیگر در زمان آینده خواهد بود . پس آنچه در زمان حال موجود فرض شد معدوم است .

فخررازی بهمین دلیل عقیدهٔ کسانی که حرکت را بحصولهای متعاقب در حدودهای پی درپی تفسیر نموده‌اند باطل کرده و میگوید هریک ازحصولهای مذکور هرگاه در بیش از یک آن درجائی باشند بواسطهٔ استقرار در محل بر هیچیک از آنها حرکت صدق نخواهد کرد و اگر هر یک در آنی واقع شوند تتالی آنات (۱)

۱- متتالی یعنی هرچیز که میان آنها از جنس خود آنهاچیزی نباشد وآن دو چیز ممکن است از یکنوع باشند یا از نوعهای مختلف . متماس یعنی دو چیز با هم ملاقات

پاورقی در صفحه بعد

و تشافع حدود لازم میآید که حکماد ر طبیعیات بطلان آنرا اثبات کرده اند ومحذور دیگر آنکه حرکت بنابراین تفسیر کمال دوم است و کمال اول رفتن بطرف حصولهای پی درپی در حدود مسافت است نه خود آن (۱)

پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا عقیده دارد که برای حرکت قطعیه دونوع وجود است یکی خارجی و دیگر ذهنی بااین تفاوت که حدوث و بقاء حرکت قطعیه در اعیان تدریجی است ولیکن بقاء آن در اذهان برخلاف حدوث اش یکباره و دفعی است. بدین جهت با استفاده از روش پیشنهادی ابن سینا در حل تشکیک وجود زمان ، در مقام پاسخ از ایراد مذکور میگوید هستی شیئی اعم از وجود در آن است و بنابراین نمیتوان از نبودن حرکت در آن بر عدم مطلق وجود آن استدلال کرد و چنانکه مشهور است نفی وجود خاص عدم معنای عام را نتیجه نمیدهد.

ملاصدرا قبول میکند که جزء موجود از حرکت در زمان حال بالقوه بی نهایت قسمت پذیرد وجزئی از آن در زمان گذشته و جزء دیگرش در زمان آینده واقع شود ولیکن این انقسام و تجزیه فقط دلیل بر آنست که حرکت در آن موجود نیست و بهیچوجه احتجاج مذکور وجود حرکت را مطلقا منع نخواهد نمود.

تحقیق او درپاسخ از تشکیک فخر رازی چنانست که گوید: (اقول هذه الشبهة من الامام الرازی و هی قریبة المأخذ مما سبق ذکره سئوالا و جواباً و الغلط انما نشاء من الذهول عن ان وجود الشی مطلقا اعم من وجوده فی الان ففی هذه الشقوق نختار الشق الاخیر و هوان الموجود من کل جزء من الحرکة امر منقسم بالقوة الی

پاورقی از صفحه قبل

کرده باشند چنانکه نهایتهای آنها در وضع با هم باشند و میان آنها چیزی که صاحب وضع باشد نباشد تشافع، حال دو چیز است که هم متتالی باشند هم متماس ولی لازم نیست از یکنوع باشند چنانکه بعضی گمان کرده اند. ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۴۸۶-۴۸۵

۱- بمباحث المشرقیه ص ۵۵۲ مراجعه شود

اجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هکذا بالغاً مابلغ الی حیث یقف العقل عن اعتبار التجزیة والقسمة.) (۱)

بعقیده مؤلف چنانه گفته شد وجود حرکت قطعیه در اعیان بمعنی امر پیوسته که از آغاز تا پایان مسافت امتداد داشته باشد جز آنکه بوعاء دهر واقعیت دهیم مورد تردید است.

تشکیک دیگر

در وجود حرکت قطعیه که بینهایت بالقوه قسمت شود و پاره‌ای از آن در زمان گذشته و قسمت دیگر در آینده باشد اشکال اتصال موجود بمعدوم پیش میآید ملاصدرا در اسفار در مورد حرکت و نظائر آن از جهت این که موجود ضعیف‌اند محذور اتصال موجود بمعدوم را قبول میکند و در مقام اعتذار میگوید پیوسته‌وجود حرکت باعدم آن و فعلیت‌اش با قوه قرین است و بر خلاف سایر موجودات قار وجود جزئی از آن مستلزم عدم جزء دیگر است. معذلک مدعی است مطلق وجود چنانکه بر اضافات صدق میکند بر حرکت قطعیه و نظائر آن نیز صادق است.

ملاصدرا در اسفار پرسش و پاسخ مذکور را چنین بیان کرده است: (ان الاتصال بین الماضی من الحرکة و المستقبل منه اتصال بین موجود و معدوم و الجواب ان الحرکة والزمان من الامور الضعیفة الوجود التی وجودها یشابک عدمها و فعلیتها تقارن قوتها وحدوثها عین زوالها فکل جزء منها یستدعی عدم جزء آخر بل هو عدمه بعینه فان الحرکة هی نفس زوال شیئی بعد شیئی وحدوث قبل شیئی وهذا النحو ایضا ضرب من مطلق الوجود کما ان للاضافات ضرباً من الوجود.) (۲)

۱- امور عامهٔ اسفار ص ۲۱۸

فصل ششم

در بیان چگونگی وجود حرکت توسطیه

چنانکه در بیان موارد استعمال لفظ حرکت اجمالاً گفته شد حرکت توسطیه بعقیدهٔ جمهور حکما در اعیان موجود است. و ابن‌سینا درمقام تفسیرحرکت بمعنای توسط سه بار بوجود آن در خارج تصریح کرده است. در شفا درآغازتعریف حرکت توسطیه میگوید: (واما المعنی الموجود بالفعل الذی بالحری ان یکون الاسم واقعا علیه و ان تکون الحرکة التی توجد فی المتحرك فهی حالته المتوسطة الخ.) (۱)

و بعد از تفسیر اجمالی باز بوجود آن در خارج اعتراف کرده و گفته است: (و هذه هو صورة الحرکة الموجود فی المتحرك و هو توسط بین المبدء المفروض و النهایة.) (۲)

در پایان بیان ماهیت حرکت توسطیه دربارهٔ وجود آن میگوید: (و هذه الصورة توجد فی المتحرك و هو فی آن لانه یصح ان یقال له فی کل آن یفرض انه فی حد وسط الخ.) (۳)

فخررازی بمتابعت از ابن‌سینا در بیان معنای حرکت میگوید: (الحرکة اسم لمعنیین الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك... الثانی وهوالامرالوجودی فی الخارج و هو کون الجسم متوسطاً بین المبدء و المنتهی الخ.) (٤)

قطب‌الدین شیرازی درکتاب درة التاج بعد از تفسیر حرکت توسطیه بوجود آن در اعیان تصریح کرده و دربارهٔ وجود آن میگوید: (و اما این توسط مستمر کی مجتمع نمیشود متقدم او با متاخر او، او را وقوعی است در نفس امر. و اگرچه

۱ و ۲ و ۳- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۶

٤- المباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۰-۵۵۱

کلیت متصله او را حصول نباشد الا در عقل .) (۱)

بر وجود حرکت توسطیه در اعیان انتقاد شده است باینکه حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی معنائی کلی است و چنانکه در علم منطق بیان گردید برای مفاهیم کلی با حفظ کلیت در خارج وجودی نیست ووجود کلیات در خارج باین معنی است که افراد آن در اعیانند بنا بر این در مورد حرکت توسطیه باید گفت در حقیقت مصادیق آن در خارج اند و وجود حالت وسط چنانی باعتبار افراداست. شاید بهمین جهت بعضی از متکلمین حرکت را بحصولهای پی در پی تفسیر کرده باشند . ابن سینا در شفا بعد از تفسیر حرکت توسطیه وتصریح بوجود آن در بیان تشکیک مذکور گوید : (شاید کسی اشکال کند که در مکان بودن در حالیکه پیش از آن و پس از آن نبوده و نباشد و همچنین نسبت دادن بمکان و نیز امری که آنرا «آن» میگوئیم امریست کلی و معقول و وجود فعلی ندارد بلکه وجود فعلی بودن در مکان معین است که پیش از آن «آن» و پس از آن در آن مکان نبوده و نمیباشد و همچنین نسبت دادن است ببودن درآن مکان وامر کلی بوجود اشخاص موجود است و چیز واحدی نیست که عیناً موجود باشد چنانکه اهل منطق بر آن متفق اند .) (۲)

فخررازی در مباحث المشرقیه در بیان اشکال بر وجود حرکت توسطیه گوید: (الاشکال الثانی علی اصل الکلام ان الحرکة لا یمکن ان تکون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر کلی والکلیات لاوجودلهافی الاعیان فاذاً الحرکة المعینة هی الحصول

۱- مقالهٔ هفتم از فن دوم از جملهٔ دوم کی درفلسفهٔ اولی است-صفحه ۱۰۱

۲- ترجمهٔ فن سماع طبیعی شفا صفحه ۱۰۶-۱۰۷ عبارت شفا این است : (فان قال قائل ان الکون فی المکان ولم یکن قبله ولابعده فیه وکذلک الاضافة الیه والامر الذی یجعلونه آناً فهو امر کلی معقول ولیس بموجود بالفعل بل انماالموجود بالفعل الکون فی هذا المکان لم یکن قبله ولابعده فیه و کذالک الاضافة الی هذا الکون والامر الکلی انما یثبت باشخاصه ولایکون شیئاً واحداً موجوداً بعینه کما اتفق علیه اهل الصناعة.) شفا ص ۳۶

فی حیز معین و ذالک امر آنی غیر منقسم والذی یلیه یکون مغائر آله فالحرکة مرکبة من امور آینة الوجود متتالیة.) (۱)

حکما در پاسخ از ایراد وجود حرکت توسطیه در اعیان میگویند حرکت بمعنای بودن جسم میان مبدء و منتهی مانند سفیدی و سیاهی و سایر اعراض موجود در آن و مستمر باستمرار زمان است و حرکت توسطیه گرچه باعتبار حصولهائی که در آن واقع است و عقل آن‌ها را متعدد اعتبار می کند مبهم و کلی است ولی از جهت معین بودن موضوع و مبدء و منتهی و یکی بودن مسافت و زمان وفاعل جزئی ومشخص است و برای وجود حرکت توسطیه که از موجودات ضعیفی است همین قدر از تعین کافی است.

خلاصهٔ پاسخ ابن‌سینا در طبیعیات شفا آنست که گوید :(درجواب این اشکال گوئیم بودن در مکان از آنجهت که بر متمکنهای بسیار گفته میشود البته همانقسم که شما گفتید کلی است و وجود خارجی ندارد اما اگر یک متمکن را در «آن» واحد بگویند کلی بودن آن محل تأمل است ... حاصل اینکه حال جسم متحرك مانند حال رنگ نیست که بواسطهٔ مقارنهٔ فصل سیاهی و سفیدی مختلف شود باختلاف حقیقی بلکه اختلافش بقیاس بامر خارجی است و در مکان بودن جسم متحرك بطور مطلق بواسطهٔ بودنش درین مکان و آن مکان متکثر نمیشود زیراد رمسافتی که حرکت واقع میشود انفصال بالفعل نیست و مکان معینی که این مکان باشد و آن مکان نباشد نیست تا اینکه جائز باشد که بودن در مکان بمعنی جنسی یا نوعی گرفته شود که بسبب نسبتش بمکان‌های فعلی بسیار انواع و اشخاص در و فرض شود.)(۲)

فخر رازی در بیان وجود حرکت توسطیه میگوید تشخص هرماهیتی باموری

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ صفحه ۵۵۲

۲- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ۱۰۷-۱۰۹ عبارت شفا این است: (فنقول اما الکون فی المکان من حیث یقال علی متمکنات کثیرین فلاشک ..الخ.) شفا ص ۳۶

خارج از آن ماهیت است و یکی بودن موضوع و زمان ومسافت‌سبب تعین‌وجزئیت حرکت توسطیه‌اند و حرکت توسطیه با این مشخصات موجود در آن و مستمر باستمرار زمان است بنا برین هرگاه برای مسافت حدود معینی فرض کنیم همین که متحرک بحدی رسید حصول در وسط بر آن عارض میشود و حصول در آن‌وسط‌معین زائد بر ذات شخص حرکت توسطیه است بدینجهت وقتی که متحرک از آن حدعبور کرد حصول در آن‌وسط‌معین زائل خواهدشدولیکن متحرک مادام که متحرک است‌حصول در وسط با او است ولی حدود وسط عوض میشوند و این‌عوارض بهیچوجه درتشخص حرکت توسطیه مدخلیت نخواهند داشت.

امام فخر رازی در مقام پاسخ از اشکال مذکور گوید: گرچه حالت بودن در وسط باعتبار حدود مسافت کثرت عددی دارد ولی چون مسافت پیوسته یکی بیش نیست بدین جهت حرکت توسطیه باعتبار وحدت موضوع و زمان و مسافت ومعین بودن مبدء و منتهی جزئی است و حرکت توسطیه از جهت داشتن اجزاءفرضی‌مانند خط معین است و همانطوریکه اجزاء فرضی خط معین خطرا از جزئیت‌بیرون‌نمی‌برد همینطور حدود مسافت که بمنزلهٔ اجزاء فرضی حرکت توسطیه است موجب کلیت آن نخواهد شد و آنچه در صدق معنی کلی معتبر است‌آنست که بتوان‌جزئیاتی‌برای آن تقدیر کرد.

تحقیق‌او در مقام پاسخ از اشکال بر وجود حرکت‌توسطیه دراعیان چنانست که گوید: (والجواب ان الحرکة عبارة عن التوسط المذکور و هو امر موجود فی الان و مستمر باستمرار الزمان کما ان البیاض الواحد اذاوجدفله وجود فی الان وله استمرار فی الزمان المستمر (وتحقیق‌القول فیه) ان ماهیة الحرکة هی التوسط بین المبدء والمنتهی و ذلک انما یحصل اذا لم یکن للجسم حصول فی حدواحد اکثر من آن واحد اذ لو استقرفی‌حدواحد لکان ذلک‌الحدمنتهی حرکته‌فکان‌حاصلا فی المنتهی لافی الوسط بین المبدء و المنتهی ... (بقی هاهنا) قوله الحصول فی الوسط امر کلی و ذلک لایوجد فی‌الاعیان (فنقول) ذلک التوسط‌انما یکون فیه کثرة

عددية اذ كانت فى المسافة كثرة عددية حتى يقال الذى وجد فى هذا الحد من المسافة غير الذى وجد فى الحد الاخر لكن المسافة متصل واحد فلا تكون القطوع والحدود واجبة الحصول فاذا لم تحصل لم يكن هناك الا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدء وذلك المنتهى لذلك المحرك فى ذلك الزمان فى النوع الواحد الا امرا واحد ابالعدد لان الجزئى ما نفس مفهومه يمتنع من وقوع الشركة فيه و نفس توسط المذكور مع وحدة الموضوع و الزمان و مافيه و ماالیه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذا امر جزئى و امكان فرض الاجزاء فى الشيئى لا يجعله كليا فان الخط الواحد الجزئى يمكنك ان تفرض فيه اجزاء كثيرة مع انه جزئى بل المعتبر فى كون الشيئى كليا امكان فرض الجزئيات و قد عرفت الفرق بينهما وعرفت ان ذلك غير ممكن هاهنا فهذا ما عندى فى هذا الموضع المشكل العسير.) (۱)

انتقاد مؤلف

ظاهراً مشخص بودن مسافت و وحدت موضوع و زمان و معین بودن مبدء و منتهی برای تعین حرکت توسطیه چنانکه ابن‌سینا و فخر رازی و دیگران تصور کرده‌اند کافی نیست. و حرکت بمعنای بودن جسم میان مبدء ومنتهی بنحو بساطت و بدون رسیدن بحدود مسافت و عبور کردن از آن مفهوم ذهنی است. و حرکت توسطیه با چنین تشخصی در خارج وجود ندارد. و ذهن این معنی را باعتبار حصول های واقعی ساخته و اعتبار می کند و در تعین حرکت توسطیه گذشته از وحدت موضوع و مسافت و زمان، رسیدن بهر یک از حدود لازم است. وچگونه میتوان وجود حدود و عبور کردن از آن را در تشخص حرکت توسطیه بی تأثیر دانست و حال آنکه با فرض نبودن حدود مسافت و گذشتن ازآن درخارج مصداقی برای حرکت نیست که منشاء انتزاع حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی باشد و ازطرف دیگر با اعتراف باینکه متحرک در هر حدی از حدود مسافت که باشد معنای حرکت توسطیه برآن حالت صدق خواهد کرد معلوم نیست چرا فخررازی

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۳-۵۵۴

حدود مسافت را اجزاء فرضی حرکت توسطیه قرار داد بعقیدهٔ مؤلف همانطوریکه بعضی حکما تصریح کرده‌اند بحق باید تصدیق نمود که بودن جسم میان مبدء و منتهی نسبت بحدود مسافت مفهوم کلی است و تنها مصادیق آن در خارج اند، و خود مفهومی است ذهنی که باعتبار رسیدن متحرك بحدود مسافت و گذشتن از آن ذهن این معنی را انتزاع کرده است.

اما سخن فخررازی که حدود مسافت اجزاء فرضیهٔ حرکت است درمورد حرکت قطعیه درست میباشد باین معنی که نسبت حدود مسافت بحرکت بمعنای قطع مانند نسبت اجزاء بکل است.

ملاصدرا در بیان وجود حرکت توسطیه بکلی بودن معنی آن باعتبار حدود مسافت اعتراف کرده است ولی باعتذار آنکه حرکت موجود ضعیفی است همین قدر از تعین را برای وجود آن در خارج کافی دانسته چنانکه گوید: (وهی ایضا کسائر من الموجودات الضعیفة الوجود فیکفیها من التعین هذاالقدروان کان فیهاضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الی معنی التوسط المستمر نسبة الجزئیات الی الکلی و نسبتها الی معنی القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الی الکل.) [1]

یعنی حرکت توسطیه چنانکه گفته شد از موجودات ضعیفی است و با این که در آن نوعی از اشتراك است ولی همین اندازه از تعین برای وجود آن کافی است و نسبت این حصول ها بحرکت بمعنای توسط مانند نسبت جزئیات بفهموم کلی است ولیکن نسبت این حصولها بحرکت بمعنای قطع مانند نسبت اجزاء بکل است.

بهر حال آنطوریکه ابن‌سینا و فخررازی و دیگران خواسته‌اند بزحمت وجود حرکت توسطیه را در اعیان قرار دهند مشکل بتوان حرکت بمعنی بودن جسم میان مبدء و منتهی را مانند سفیدی معین و سایر اعراض بدون وجود آن ضمن حدود مسافت موجود در آن و مستمر باستمرار زمان دانست و چنانکه گفته شد حرکت بمعنای توسط بدون ملاحظهٔ حدود مسافت در خارج موجود نیست، چرا مصادیق

۱- امور عامهٔ اسفار فصل مربوط به بیان حرکت وسکون ص ۲۱۷-۲۱۸

آن در تمام حدود مسافت همواره با متحرك است و بودن جسم میان مبدء و منتهی بر این افراد صدق می کند.

فخر رازی در کتاب اربعین بر خلاف عقیدهٔ حکما با فرض قسمت پذیر بودن حرکت، اشکال موجود بودن آنرا در زمان آورده است و برای آنکه نمی‌توانست وجود حرکت را در خارج انکار نماید بناچار اعتراف کرد که حرکت از امور متتالی نا منقسم زمانی مرکب است و درین کتاب محذور فراهم گشتن جسم را از اجزاء لایتجزی پذیرفته است.

خلاصهٔ بیان او این است که میگوید حرکت از امور نامنقسم زمانی مرکب است برای آنکه ما بالعیان می‌بینیم جسم حرکت می کند و وصف حرکت اگر در زمان حال نباشد بدیهی است در زمان گذشته و آینده هم نخواهد بود پس نتیجهٔ فرض نبودن حرکت در زمان حال آنست که اصلاً حرکتی نباشد ولی چون وجود حرکت در خارج مسلم و تحقق آن در اعیان مشهود است بناچار وجود آنرا در زمان حال باید پذیرفت. بنا برین حرکت موجود در زمان حال اگر قسمت پذیر باشد یکی از دوجزء آن قبل از دیگری خواهد بود پس حرکت مفروض درزمان حال نیم آن در زمان حال است و با فرض ادامهٔ تقسیم لازم می‌آید که حرکت منقسم در زمان حال تمام آن در زمان حال نباشد و حرکتی که تمام آن در زمان حال است قبول قسمت نمی کند و همیشه جزئی از آن معدوم و جزء دیگرش بدون آنکه قسمت پذیر باشد در خارج موجود است و از این استدلال نتیجه میگیرد که حرکت از امور متتالی نا منقسم زمانی مرکب است و قبول می کند که جسم هم از اجزاء نا منقسم زمانی مرکب باشد

در پایان این فصل شاید بتوان گفت هیچیك از حرکت قطعیه و توسطیه بمعنای مذکور و همچنین زمان که حکما آنرا بمقدار حرکت قطعیه تفسیر کرده‌اند در خارج موجود نیست و آنچه در اعیان واقع است و نمیتوان وجود آنرا انکار کرد مصادیق و منشاء انتزاع حرکت توسطیه است.

فصل هفتم

در بیان شرائط وجود حرکت و علل تشخص آن

حکما بعد از تفسیر ماهیت حرکت و شرح موارد استعمال و بیان چگونگی وجود آن میگویند حرکت باید بچیزهائی بستگی پیدا کنند تادر خارج موجود شود و شرائطی که به عقیدهٔ حکما در تشخص حرکت معتبر میباشد عبارتست از :

۱- موضوع حرکت یعنی جسم متحرک .

۲- فاعل حرکت یعنی محرک .

۳- مسافت و شبه آن مانندفاصله میان غوره بودنوانگورشدن که دراصطلاح فلاسفه حرکت درمقوله است .

٤- آغاز و مبدء حرکت که آنرا مامنهالحرکة گویند .

٥- پایان حرکت و آنماالیه حرکت است .

٦- زمان که مقدارحرکت است .

ابن‌سینا در بیان اجمالی اموری که حرکت بآنها تعلق دارد میگوید : (و اعلم ان الحرکة قد یتعلق باسور ستة هی المتحرك و المحرك و ما فیه و ما منه و ما الیه و الزمان .) (۱)

ابو البرکات بغدادی همین‌چند امر را موجب تمامیت و سبب وجودحرکت دانسته است چنانکه درکتاب المعتبر می گوید : (اعلم ان الحرکة تتم بستة اشیاء و هی المحرك والمتحرك و مامنه و ماالیه ومافیه کالمسافة التی فیهاالحرکة و الزمان .) (۲)

ابن رشد محرك و مبدء حرکت را جزء شرائط تشخص حرکت ذ کرنکرده

۱- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۷

۲- المعتبر ج ۲ ص ۳۳

است و در کتاب سماع طبیعی در بیان علل وجود آن میگوید : (والحرکة کما قیل انما تتم بثلاثة اشیاء احدها المتحرك والثانی ماالیه یتحرك وفیه یتحرك كانك قلت مکان او بیاض والثالث الزمان الذی تقع فیه الحرکة.) (۱)

چنانکه ملاحظه میشود ابن رشد پایان حرکت ومقولهٔ آن را یکی قرار داد و محرك و مبدء حرکت را جزء اموری که سبب وجود حرکت اند بحساب نیاورد.

فخر رازی وحدت موضوع وزمان و مسافت را برای تعین حرکت کافی دانست و در مباحث المشرقیه در بیان شرائط وجود حرکت میگوید: (ان الماهیة انما تتشخص بامور خارجة و تلك الامور ههنا وحدة الموضوع والزمان و ما فیه فاتحاد هذه الثلاثة هو علة لتشخص تلك الماهیة و صیرورتها واحدة بالعدد.) (۲)

نیاوردن فخررازی مبدء و منتهی را جزء علل تعین حرکت دلیل بر آن نیست که بعقیدهٔ او این دو امر در تشخص حرکت مدخلیت ندارند. شاید مأخوذ بودن مبدء و منتهی در تعریف حرکت توسطیه او را از آوردن این دو شرط درعداد شرائط وجود حرکت بی نیاز کرده باشد. و احتمال دارد غرض ابن رشد از ماالیه یتحرك غایت حرکت باشد نه منتهی آن بنابراین ابن رشد بهمین سبب مانند فخررازی مبدء و منتهی را جزء علل وجود حرکت قرار نداد.

دبیران کاتبی یکی بودن موضوع و زمان ومسافت را علل تعین حرکت توسطی ذکر کرده است چنانکه درکتاب حکمة العین در بیان شرائط وجود حرکة میگوید: (و الحرکة تتشخص بوحدة الموضوع و الزمان و ما فیه فالحرکة الواحدة بالعدد هی التوسط بین مبدء بالشخص و منتهی بالشخص لموضوع واحد بالشخص فی زمان واحد.) (۳)

قطب الدین شیرازی بپیروی از ابن سینا شرائط وجود حرکت راشش امر دانست

۱- سماع طبیعی ص ۶۵

۲- مباحث المشرقیه ج۱ ص ۵۵۳

۳- شرح حکمة العین القواعد ص ۲۷۵

و در کتاب درة التاج میگوید : (حرکت بشش چیز متعلق باشد ما منه و آن مبدء حرکت است و ما الیه و آن منتهی اوست و ما هی فیه و محرك و زمان.) (۱)

عقیدهٔ مؤلف

اجمالاً عقیدهٔ حکما راجع بشرائط وجود حرکت و علل تعین آن بیان گردید اکنون پیش از آنکه هر یک از این امور بتفصیل مورد تفسیر و بررسی واقع شود تحقیق دربارهٔ چند امر لازم است.

نخست باید دانست که قصد حکما از حرکتی که وجود آن باین امر بستگی دارد حرکت توسطیه است یا حرکت قطعیه.

ثانیاً - باید معلوم شود که ارتباط میان حرکت و این امور چگونه است آیا امور مذکور شرائط وجود حرکت‌اند یا اجزاء وارکان آن ؟

ثالثاً - آیا علل وجود حرکت در همین چند امر منحصر است یا ممکن است گذشته از این امور اسباب دیگری برای تعین حرکت باشد.

رابعاً - آیا چنانکه حکما گفته‌اند جائز است زمان معلول حرکت قطعیه جزء شرائط و علل تعین حرکت باشد؟

در پاسخ سئوال اول باید گفت گرچه اکثرحکما در بیان شرائط وجود حرکت صراحةً بیان نکرده‌اند که مقصودشان از حرکت حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه ولی از قرائن پیدا است که قصد آنان در بیان تعلق حرکت باین امور، حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه زیرا

اولاً - همانطوریکه ابن‌سینا در تفسیر حرکت توسطیه گفته است :(اما المعنی الموجود بالفعل الذی بالحری ان یکون الاسم واقعا علیه.) (۲) و در جای دیگر از شفا میگوید : (هذا بالحقیقة هو الکمال الاول.)(۳) حرکت توسطیه درحقیقت کمال اول است و بنام حرکت شایسته میباشد ، بدین جهت در وقت اطلاق باید مقصود

۱- جملهٔ دوم از کتاب درة التاج ص ۱۰۰

۲و۳- طبیعیات شفا-فصل اول از مقالهٔ دوم ص۳۶

از حرکت حرکت توسطیه باشد نه حرکت قطعیه.

ثانیاً - حرکت قطعیه در نزد اکثر فلاسفه تعین خارجی ندارد تا درباره‌ٔ شرائط وجود و علل تشخص آن گفتگو شود.

ثالثاً - چنانکه در بیان اجمالی شرائط وجود حرکت نقل گردید. بعضی حکما مانند کاتبی بکلمهٔ توسط تصریح کرده‌اند.

گذشته از این دلایل ؛ با توجه بمطالبی که حکما در تفسیر هر یک از این امور گفته‌اند بطور یقین میتوان نتیجه گرفت که مقصودشان از حرکت در بیان شرائط وجود آن حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه ،

در پاسخ سئوال دوم باید گفت

حکما صریحاً چگونگی بستگی حرکت را باین امور بیان ننموده‌اند که این امور آیا شرائط حرکت‌اند یا اجزاء آن ولی با توجه بتعریف حرکت توسطیه و حرکت قطعیه معلوم میشود که رابطهٔ هر یک از امور مذکور باحرکت مانند رابطهٔ شرط با مشروط است نه رابطهٔ جزء با کل. امانبودن این امور اجزاء حرکت توسطیه برای آنست که حرکت توسطیه بعقیدهٔ حکما حالت بسیطی است و جزئی برای آن نمیتوان تصور کرد تا این امور اجزاء حرکت توسطیه باشند. وهمانطوریکه فخررازی گفته است تشخص هر ماهیتی باموری خارج از آن ماهیت است بنابراین چیزهائی که علل تعین حرکت توسطیه و خارج از ماهیت آن‌اند بهیچوجه اجزاء قوامی حرکت توسطیه نخواهند بود. اما حرکت بمعنای قطع گرچه قسمت پذیر است و باعتبار مسافت و زمان میتوان اجزائی برای آن فرض نمود ولیکن هیچیک از مشخصات مذکور اجزاء حرکت قطعیه هم نیست زیرا موضوع وزمان و مسافت ومبدء ومنتهی همه خارج از امر پیوسته‌ای هستند که از ابتداء مسافت تا انتهای آن استداد دارد.

پس بنا بر این اطلاق لفظ ارکان بر این امور که خارج ازمعنای حرکت اند چنانکه بعضی استعمال نمودند درست نیست زیرا رکن جزء اعظم شیئی است و این امور چنانکه تحقیق شد خارج از معنای حرکت و علل تعین آن‌اند و بهمین جهت لفظ

شرائط برای عنوان این فصل انتخاب شده است

اما پاسخ این سئوال :

که آیا علل وجود حرکت در همین چنداسرمنحصراست یاممکن‌است گذشته ازین امور اسباب دیگری برای تعین حرکت باشد؟

میتوان گفت اولاً بنا بر عقیدهٔ کسانی علل تعین حرکت دراین‌چنداسرانحصار دارد که حرکت بمعنای حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی در نزد آنان بنحو بساطت موجود باشد و اگر گفته شود که حرکت توسطیه با داشتن چنین تعیناتی مفهوم کلی است و مصادیق آن درخارج‌اند بنا بر این تنها شرائط مذکور برای تشخص حرکت توسطیه کافی‌نیست‌وگذشته ازین مشخصات،شرط دیگری که‌عبارت از رسیدن بحدود معین مسافت و گذرکردن از آن باشد برای تعین حرکت توسطیه لازم است.

ثانیاً - بنا بر رأی ارسطو و پیروان‌او که‌بوجودعلت غائی‌عقیده دارندبرای هر حرکتی غایتی است و در حرکتهای طبیعی غایت حرکت و نهایت آن یکی است ولی در حرکتهای ارادی غالباً غایت حرکت غیر از پایان آنست. پس برای این نوع حرکت شرط دیگری غیر ازشرائطی که ذکر نمودندضروری است و آن غایت حرکت است بنا بر این ابن‌سینا و دیگران که شش چیز را برای تعین حرکت کافی دانستند در مقام بیان حد اقل شرائط وجود حرکت بودند وشاید عبارت‌شفا: (ان الحرکة قد یتعلق بامور ستة.) (۱)ناظر همین مطلب باشد و ابن‌سینا باوردن کلمهٔ (قد) خواست بفهماند که ممکن است حرکت بچیز دیگری غیر ازاین شرایط هم تعلق پیدا کند.

اما در پاسخ سئوال چهارم :

بحق باید اعتراف کرد که جایز نیست زمان جزء شرائطوعلل وجود حرکت توسطیه باشد زیرا در نزد جمهور حکما وجود حرکت قطعیه معلول وجود حرکت

۱- فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۷

توسطیه است و حرکت توسطیه چنانکه گفته شد امر ممتد پیوسته‌ای را در ذهن رسم میکنند که حکما مقدار آن را زمان نامیدند. پس بنا بر این وجود زمان بیک واسطه معلول وجود حرکت توسطیه است. حال اگر بااین فرض تعین حرکت توسطیه هم معلول زمان باشد چنانکه وجود حرکت قطعیه معلول وجود حرکت توسطیه است بیک واسطه دور پیش میآید. پس باید گفت زمان باین معنی در تشخص حرکت توسطیه مدخلیت ندارد زیرا پیش از حرکت توسطیه زمانی نیست تا حرکت توسطیه در آن واقع شود.

بعقیدهٔ مؤلف حکما بجای قراردادن زمان راجزء اسباب تشخص حرکت توسطیه بهتر بود اعتراف کنند که حرکت باین معنی، همانطوریکه بسیط است و جزء ندارد در زمان هم نیست.

بستگی حرکت بموضوع

حرکت عرض است و هر عرض در وجود بمحل و موضوع ثابتی احتیاج دارد بهمین جهت بستگی حرکت بموضوع در نزد حکما بدیهی است چنانکه ابن سینا در طبیعیات شفا گفته است: (و اما تعلقها بالمتحرك فامر لاشبهة فیه.) (۱)

باید دانست که هر موجودی موضوع حرکت واقع نمیشود و چنانکه سابقاً بیان شد موجودات از جهت داشتن کمالات ممکن و عدم آن بردوقسم اند. موجودی که از هر جهت فعلیت دارد مانند جواهر مفارق هرگز معروض تبدل و تغییر واقع نخواهد شد برای آنکه تمام کمالات بالفعل در آنهاموجود است ودرمفارقات حالت منتظرهٔ نیست تا بسبب حرکت فعلیت یابد بنا براین موضوع ثابتی که برای حرکت لازم است باید دارای دو جهت قوه و فعل باشد تا بتدریج کمالات بوسیلهٔ حرکت فعلیت پیدا کنند. و موجودی که مخلوط از قوه و فعل ودارای دوجهت کمال ونقص است قطعاً مرکب میباشد. بدین جهت موضوع حرکت در نزد جمهور حکما جسم است که از ماده و صورت مرکب است و این موضوع باعتبار ماده حامل قوه و از

۱- فصل اول ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۳۷

جهت صورت فعلیت دارد. و در اجسام بر خلاف مجردات تمام کمالات بالفعل نیست و نواقص تدریجاً برطرف شده و استعدادات اندك اندك بکمال خواهند رسید. چون استناد کسانی که منکر حرکت در جوهرند عدم بقاء موضوع است بدین جهت در گفتار سوم در فصل مربوط به بیان اقسام حرکت از جهت مقوله باز در بارهٔ موضوع حرکت گفتگو خواهیم کرد.

بستگی حرکت بفاعل آن

بستگی حرکت بمتحرك از آن جهت است که حرکت صفتی حادث و امری ممکن الوجود است و مانند سایر ممکنات علتی میخواهد تاموجود گردد و هر چیزی که سبب وجود حرکت درموضوع شود آنرا فاعل حرکت یا محرك گویند.

ابن‌سینا در بیان چگونگی بستگی حرکت بمحرك گوید: (بستگی بمحرك بسبب آن است که هر ممکنی علت میخواهد و علت یا باید ذات جسم باشد یعنی حرکت ذاتی جسم باشد از حیث اینکه جسم طبیعی است یا باید از سببی برآید. اگر حرکت ذاتی جسم بود باید مادام که ذات جسم طبیعی متحرك موجوداست حرکت هم موجود باشد و معدوم نشود و حال آنکه حرکت از بسیاری از اجسام معدوم میشود در صورتی که ذات آن اجسام موجود است. و اگر ذات متحرك سبب حرکت بود و خود جسم متحرك محرك هم بود حرکت برای ذات او واجب می‌بود و حال آنکه چنین نیست زیرا بسا میشود که ذات جسم موجوداست و حرکت معدوم واگر بعضی از اجسام طبیعی دائماً متحرك اند بواسطهٔ صفتی است زائد بر جسمیت طبیعی که آن صفت یا در خود او است در صورتی که حرکت از خارج نباشد و یا در خارج است در صورتی که حرکت از خارج باشد.) (۱)

بیان مغایرت فاعل حرکت با قابل آن

باید دانست که حرکت معلول ذات متحرك نیست باین معنی که موضوع حرکت غیر از علت وجود آنست و حکما در بیان شرائط وجود حرکت بچند برهان

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۰۹

مغایرت متحرک را با محرک ثابت کرده‌اند و بیان نموده‌اند که ممکن نیست فاعل حرکت با قابل آن یکی باشد.

دلیل اول - اگر محرک عین متحرک می‌بود چون موضوع حرکت یعنی جسم و هیولی در تمام اجسام موجودند و همه در داشتن ابعاد سه گانه اشتراک دارند، تمام اجسام میبایست بواسطهٔ اشتراک در علت در یک جهت معین حتی در حال سکون هم متحرک باشند ولی از نبودن تمام حرکات بیک سو، واز متحرک نبودن همهٔ اجسام با وجود موضوع حرکت میتوان نتیجه گرفت که محرک غیر از متحرک است.

خلاصهٔ بیان ابن‌سینا در استدلال بر مغایرت فاعل حرکت با قابل آن چنان است که گوید: (حاصل این که طبیعت جسمیت طبیعت جوهری است صاحب طول وعرض و عمق و این در جسم قدر مشترکی است که موجب حرکت او نمیشود وگرنه حرکت هم در اجسام عیناً مشترک می‌بود و اگر برین مقدار مشترک معنای دیگری مزید شود تا اینکه حرکت لازم جسم گردد یعنی جوهر طویل وعریض و و عمیق خاصیت دیگری هم داشته باشد که بسبب آن حرکت کند آن امر در و مبدء حرکت است و بر شرطی که لازم جسم بودن جسم است زاید میباشد و اگر آن امر بیرون از طبیعت جسم باشد در آن صورت آشکار تر است که محرک غیر از متحرک است.) (۱)

دلیل دوم - هرگاه حرکت ذاتی جسم طبیعی باشد باین معنی که جزذات متحرک چیز دیگری در اجسام علت حرکت نباشد بمقتضای امتناع انفکاک معلول از علت مادامی که ذات متحرک موجود است حرکت هم پیوسته با او خواهد بود ولی عدم بقاء حرکت با وجود ذات متحرک دلیل بر مغایرت فاعل حرکت ومتحرک است و میتوان نتیجه گرفت که عدم حرکت با وجود متحرک معلول عدم علت اواست پس علت حرکت در اجسام صفتی زائد بر جسم طبیعی است. این دلیل، نخستین برهانی است که ابن‌سینا بر یکی نبودن محرک و متحرک در شفا آورده است چنانکه

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۱۰

گوید : (ولو كان الحركة له لذاته لا بسبب اصلا لكانت الحركة لا تعدم البته مادام ذات الجسم الطبيعى المتحرك بها موجودة لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام و ذاته موجودة ..... فان وجد جسم طبيعى يتحرك دائما فهو لصفة له زائدة على جسمية الطبيعية .) (۱)

دلیل سوم ـ فاعل حرکت وقتی حرکت دهد از دو حال بیرون نیست یا اینکه فقط محرك است و متحرك نیست بنا بر این فرض مطلوب ثابت است و متحرك غیر از محرك خواهد بود و اگر فاعل حرکت چنانکه محرك است متحرك هم باشد لازم می‌آید که وصف حرکت در یک چیز هم بالفعل و هم بالقوه موجود باشد زیرا معنی متحرك بودن آن است که کمال بالقوه در متحرك است و این معنی با محرك بودن مغایرت دارد برای آنکه کمال در محرك بالفعل است و فاعل حرکت کمال را در متحرك فعلیت می‌بخشد .

ابن سینا در شفا همین برهان را بر مغایرت محرك با متحرك آورده است چنانکه گوید : (و برهان دیگر که واضح می‌کند هیچ چیز ذات خود را حرکت نمیدهد این است که محرك هرگاه حرکت میدهد از دو حال بیرون نیست یا خود او متحرك نیست و یا هست . اگر خود متحرك نباشد پس محرك غیر از متحرك است و اگر متحرك باشد بحرکتی که خود محرك آن است چون معنی محرك این است که در چیزی که متحرك بالقوه است حرکت را بالفعل ایجاد میکند پس در آن صورت چیزی را از قوه بفعل می‌آورد بواسطهٔ چیزی که در او بالفعل است (یعنی حرکت) و نتیجه این میشود که در یک آن یک چیز هم بالفعل باشد هم بالقوه و این محال است چنانکه اگر گرمست چگونه خود را بحرارت خود گرم میکند یعنی اگر بالفعل گرم است چگونه بالقوه گرم خواهد بود تا از صاحب فعل یعنی خودش کسب حرارت کند و در «آن» واحد بالفعل و بالقوه باشد .) (۲)

دلیل چهارم ـ نسبت قابل حرکت بحرکت امکان است با این معنی که ذات

۱ـ طبیعیات شفا ص ۳۷

۲ - ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۱۰

متحرک قابلیت دارد که موضوع حرکت واقع شود و اما نسبت محرک بحرکت وجوب است یعنی وجود حرکت برای محرک فعلیت دارد و از تنافی وجوب و امکان وعدم اجتماع این دو وصف در یک چیز بیک اعتبار میتوان نتیجه گرفت که فاعل حرکت با قابل آن مغایر است. این برهان را فخررازی در مباحث المشرقیه آورده است چنانکه گوید: (الخامس الجسم من حیث هو متحرک قابل للحرکة ونسبته الیها بالامکان و من حیث هو محرک فاعل و نسبته الی الحرکة بالوجوب والوجوب و الامکان متنافیان فیمتنع ان یکون القابل هوالفاعل فالمحرک غیرالمتحرک.) (۱)

دلیل پنجم - اجناس عالی و مقولات دهگانه ذاتاً متباین اند و ممکن نیست دو جنس عالی مقوم یک ذات باشند بنابراین هرگاه محرک عین متحرک باشد و بر یک چیز دو وصف تحریک وتحرک که ازدومقوله ان یفعل وان ینفعل است بیک اعتبار صدق نماید لازم می‌آید که یک چیز دارای دو جنس عالی متباین باشد وچنانکه گفته شد اجتماع دو امر متباین در یک ذات و از یک جهت محال است.

این برهان را ملاصدرا در اسفار آورده است چنانکه گوید: (ولابد من ان یکونا متغایرین لاستحالة کون الشیئی قابلا و فاعلا فعلاً و قبولا تجددیین واقعین تحت مقولتین متخالفتین و هما مقولة ان یفعل و ان ینفعل والمقولات اجناس عالیة متباینة.) (۲)

دلیل ششم - اگر ذات متحرک علت حرکت باشد جسم متحرک از دو حال بیرون نیست یا طالب مکانی معین است و یا آنکه محلی معلوم را طلب نمیکند در حالت دوم برای محال بودن ترجیح بلامرجح یا باید بتمام جهات حرکت کند یا اصلاً متحرک نباشد. احتمال اول محال و احتمال دوم خلاف فرض است.

و اما بنا بر حالت دوم که متحرک طالب مکان معین باشد بعد از رسیدن بآن مکان متحرک ساکن میشود. و از این برهان میتوان نتیجه گرفت که حرکت ذاتی

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۵

۲- امور عامة اسفار فصل مربوط بحرکت و سکون ص ۲۱۸

جسم نیست و الاحرکت بسکون تبدیل نمیشد.

این دلیل را فخر رازی در مباحث‌المشرقیه آورده است چنانکه گوید: (الثالث لو کان متحرکا لذاته لکان اما ان یکون له مکانا یلائمه اولا یکون. فان لم یکن لم یکن طالباالشیئی من الامکنةولا یتوجه نحوشیئی منهافلایکون متحرکاوایضالم یکن حرکته الی جانب اولی من حرکته الی جانب آخر. فامااان یتحرك الی کل الجوانب و هو محال اولا یتحرك اصلافلایکون متحرکا لذاته و هوالمطلوب وان کان له مکان یلائمه فاذا وصل الیه سکن فلایکون متحرکا لذاته.) (۱)

دلیل هفتم - اگر ذات جسم علت حرکت باشد چون علت حرکت ثابت ومجتمع در وجود است بتبع علت حرکت هم باید ثابت و مجتمع در وجود باشد و بنا بر این فرض حرکت معلول، حرکت نخواهد بود.

این دلیل را هم فخررازی در مباحث المشرقیه آورده است چنانکه گوید: (الثانی) لوتحرك لذاته لکان کل جزء من الاجزاء المفترضة فی الحرکة باقیا لان معلول الثابت ثابت ولو کان ثابتاً لم تکن حرکة فلوکان متحرکا لذاته لم یکن متحرکا.) (۲)

انتقاد فخررازی

فخررازی در مباحث‌المشرقیه بعد از بیان دلایل مغایرت فاعل حرکت باقابل آن در مقام ایراد بر دلائل مذکور میگوید:

طبیعت ذاتاً متحرك است و پیوسته حرکت نمی کند و اجزاء فرضی حرکت آن هم اجتماع در وجود ندارند و این حرکت همیشه طالب مکانی معین است و هر یك از این حکمهای سه گانه ناتمامیت یکی از این دلائل رانتیجه میدهدچه حکم اول ناقض دلیل دوم و حکم دوم منافی دلیل هفتم و حکم سوم برخلاف مقتضای دلیل ششم است.

توضیح آنکه با ملاحظهٔ احکام طبیعت میتوان گفت که جسم هم مانند

۱و۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۵-۵۵۴

طبیعت ذاتاً متحرك است و عدم بقاء حرکت با وجود ذات متحرك ضرری بذاتی بودن حرکت ندارد ، و با قرار طبیعت چنانکه جایز است اجزاء فرضی حرکت آن در وجود مجتمع نباشند ، همچنین جائز خواهد بود که اجزاء فرضی حرکت برخلاف علت در وجود ثابت نبوده وپیوسته متصرم و در هرلحظه متجدد باشند، وچنانکه حرکت طبیعت بجانب مکان معین واقع میشود ، مانعی نخواهد داشت که حرکت جسم بطرف مکانی معین باشد.

فخررازی میگوید هرگاه در پاسخ این ایراد و برای بیان فرق میان طبیعت و جسم گفته شود طبیعت بشرط نبودن حال ملائم ذاتاً متحرك است. و بهمین جهت اجزاء حرکت آن برای دوری و نزدیکی بحالت مذکور پیوسته تجدد دارند تا وقتی که متحرك بحال ملائم خود برسد و همینکه متحرك بمکان طبیعی خود رسید ساکن میشود بنا بر این هرگاه علت ، در ایجاد معلول ، بوجود شرطی متوقف باشد ایجاب علت با فقدان شرط استمرار نخواهد داشت ، در پاسخ این فرق خواهیم گفت وقتی تجویز شد که علیت طبیعت بوجود شرطی متوقف باشد همین احتمال در بارهٔ علیت جسم هم خواهد بود و از این جهت تفاوتی میان طبیعت و جسم نیست مگر آنکه گفته شود ذات جسم اگر مکان معین یا حالت مخصوص را طلب میکرد بحکم اشتراك در علت لازم بود تمام اجسام بیک جهت معین حرکت کنند و این عین دلیل اول است پس دلیلهای دوم و ششم و هفتم هیچیک بتنهائی برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کافی نیست و بدلیل اول احتیاج دارند. بنابراین بر فرض تمامیت دلیل اول دیگر حاجتی بدلیل های مذکور نخواهد بود لیکن دلیل اول هم در نزد فخررازی تمام نیست و برای بیان مغایرت متحرك با محرك نمیتوان بآن استناد کرد، زیرا هر جسمی دارای هیولی و صورت وقابل ابعاد سه گانه است و دارا بودن مقدار گرچه یک معنای نسبی و عرضی است و در تمام اجسام مشترك است ولی این اشتراك دلیل بر آن نیست که صورت در همه اجسام یکی باشد و چنانکه ماهیات مختلف گاهی در یک لازم اشتراك دارند همچنین مانعی ندارد که صور اجسام در

عین اختلاف همه در قابلیت بعدهای سه گانه و داشتن مقدار شریک باشند ولی بر حسب اختلاف ماهیت در بعضی موارد علت وجود حرکت شده و در بعضی موارد دیگر این اثر را نداشته باشند ، و بر فرض آنکه قبول کنیم که تمام اجسام گذشته از اشتراك در قابلیت ابعاد سه گانه در صورت جسمی نیز متحد باشند قطعاً در مواد با هم اختلاف خواهند داشت‌و بنا بر این میتوان هیولی‌و ماده جسم را در بعضی موارد علت وجود حرکت‌دانست‌و وجودحرکت‌وعدم‌آن‌رادراجسام‌بااختلاف مواد توجیه کرد .

فخررازی درمباحث‌المشرقیه با بررسی کردن احوال مخصوص جسم فلکی از قبیل وضع و شکل و مقداروجستجو کردن علت وجود آنها این نظریه راکه مواد در اجسام علت حرکت باشند تقویت نموده است و در پاسخ این سئوال که‌چگونه ممکن است ماده بیک اعتبار قابل و فاعل باشد میگوید در باب علت بطلان این اصل ثابت شد و در آن فصل بیان نمودیم که ماهیات نسبت‌بلوازم‌خودبیک اعتبار فاعل و قابل‌اند .

تحقیق او در بیان یکی بودن فاعل و قابل در باب علت فاعلی چنان است که‌گوید : (والذی یدل علی جوازان یکون الشیئی الاحدی الذات قابلا وفاعلا ان الماهیات علل للوازمها متصفة بها فالفا عل و القابل واحد ... و ایضا فعلمه تعالی بالاشیاء صور مطابقة للاشیاء والصور المطابقة للاشیاء مخالفة لذاته و هی من لوازم ذاته و من معلولات ذاته و هی ایضا فی‌ذاته‌فالفاعل‌و القابل‌واحد و ذلک هو المطلوب .) [۱]

در پایان پاسخ میگوید: بر فرض تمام بودن برهان عدم اجتماع فاعل و قابل در یک چیز ، دیگر بدلیل اول که باین برهان‌تمام میشودحاجتی‌نیست‌چنانکه گوید : (فان قیل المادة لا تصلح ان تکون مبدءاللحرکة لان‌المادة من‌حیث‌هی هی قابلة والشیئی الواحد لایکون قابلا و فاعلا(قلنا) قدسبق فی باب‌العلة‌الفاعلیة

۱- مباحث‌المشرقیه ج۱فصل ۱۸ص ۵۱۵-۵۱۷ دربیان‌علت‌فاعلی

فساد هذا القول ثم بتقدیر صحته یکون کافیا فی اثبات المطلوب وهوالطریقةالخامسة ولکن فیه کلام و اقوی مایتوجه علیه ان الماهیات فاعلة للوازمها القریبة وقابلة لها وذلک یبطل ماقالوه.) (۱)

خلاصه آنکه هیچیک از دلائل مذکور بعقیدهٔ فخررازی برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کافی نیست.

پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا ایراد فخررازی را در مورد نقض برهان اول وارد ندانسته و بیان نمود که دلیل اول برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کاملاً تمام است و بدین جهت در اسفار بعد از آنکه ایراد مذکور را باختصار نقل کرد ، در مقام پاسخ میگوید بدیهی است که اجسام در صورت جوهری و داشتن ابعاد سه گانه اشتراک دارند و علاوه بر این در حکمت طبیعی ثابت شده است که اجسام در صورت جسمیه نیز مشترکند اما احتمال آنکه ماده در اجسام علت وجود حرکت باشد درست نیست برای آنکه ماده و هیولی صرف قوه و نفس قابلیت است وبدین جهت نمیتواند در اجسام مبدء حرکت و فاعل آثار مختلف باشد. و از طرف دیگر اختلاف مواد معلول اختلاف صور و طبایع است و ماده بدون صور هیچگونه تعینی ندارد تا در اجسام به تنهائی موجب اختلاف آثار و علت تفاوت حرکات باشد. پس آنچه را که فخررازی فاعل حرکت معرفی کرد در حقیقت صورت جسم است که مبدء آثار ومنشاء حرکات گوناگون در اجسام میباشد.

اما در پاسخ نقض قاعدهٔ عدم جواز اجتماع وصف قابل و فاعل ، بماهیات و لوازم آن میگوید لفظ قابل مشترک است میان انفعال تغییری و اتصاف لزومی و اطلاق لفظ قابل بر ماهیات باعتبار معنی دوم است. و در صورتی میتوان جواز اجتماع وصف قابل و فاعل را در یک موضوع بیک اعتبار پذیرفت که ثابت شود قابل بمعنای انفعال تغییری بر ماهیات صدق میکند نه بمعنای اتصاف لزومی و

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۹

حکما تجویز کردند که قابل بمعنای دوم ممکن است با فاعل یکی باشد نه قابل بمعنای اول.

خلاصهٔ پاسخ ملاصدرا از ایراد فخررازی در کتاب اسفار در ذیل عنوان (فصل فی دفع شکوک علی قاعدة کون کل متحرك له محرك) چنان است که گوید: (کون الاجسام مشترکة فی الجوهر القابل للابعاد امر بدیهی لاحاجة الی اقامة البرهان علیه ... و هم معذلک قداقاموا البرهان علی ان الجسمیة طبیعة نوعیة مشترکة بین انواع الاجسام و اجناسها فی موضعه کما سیاتی ذکره و اما قوله یجوز ان یکون الامور المختلفة مشترکة فی لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان یکون منشاء اللزوم جهة الاشتراك لاجهة الاختلاف کما بین فی مقامه و نحن نعلم یقینا ان قابلیة الابعاد و ان کان امرانسبیا فانما یقتضیه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فیه و ذلك معنی مشترك بین الاجسام ضرورة و اتفاقاً وان کانت الاجسام متخالفة الماهیات و بعض تلك الفرق یدفع کون الهیولات المتخالفة فی الاجسام مبادی للحرکات والاثار المتفننة المختصة کل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد و لیست هی ایضاً مختلفة الا من جهة اختلاف الطبایع والصور وبهذا یدفع قوله لم لایجوز ان یکون علة الحرکة هی المادة المخصوصة ولم یعلم ان لامعنی لتخصیص المادة الا بصورة سابقة علیها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدیم ... و اما النقض بلوازم الماهیات فغیرواردة اذ مبنی الایراد علی المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تارة بمعنی الانفعال التغیری وتارة بمعنی الاتصاف اللزومی.) (۱)

ملاصدرا در بیان عدم لزوم ترکیب موضوع حرکت در جائی که عروض بر حسب تحلیل عقلی باشد بیکی بودن فاعل و قابل بمعنای دوم اعتراف کرده است چنانکه گوید: (و ان کان العروض بحسب التحلیل العقلی کمافی اللوازم فالقابل و الفاعل امر واحد والقوة والفعلیة جهة واحدة ای ما بالقوة عین ما بالفعل کل منهما

۱- اسفار امور عامه ص ۲۱۹-۲۲۰

متضمن للاخر و کما ان ثبات الحرکة عین تجددها وقوتها علی الشیئی عین فعلیة القوة علی ذلک الشیئی فکذلک حکم ثبات ما به الحرکة و هی الطبیعة الکائنة فی الاجسام فانه عین تجددها الذاتی.) (۱)

و درجای دیگر ازکتاب اسفارکه خواسته است مقوله های حرکت را بیان نماید در ذیل این عنوان (فصل فی تعیین ان ای مقولة من المقولات یقع فیها الحرکة و ایها لم یقع فیها.) بیکی بودن قابل بمعنای اتصاف لزومی بافاعل تصریح نموده ودرین باره گوید: (و اما تعلقها بالفاعل فقد علمت ایضا بوجهین اذقدعلمت ان تعلقها بالفاعل و القابل علی ضربین ضرب یوجب اختلافهما بالحقیقة کما یتخالف مقولة ان یفعل و مقولة ان ینفعل و ضرب لایوجب اختلافهما کمافی لوازم الذوات ولوازم الماهیات کحرارة الصورة الناریة وزوجیة الاربعة.) (۲)

بستگی حرکت بمبدء بمنتهی

با توجه بتعریف حرکت چگونگی ارتباط آن بمبدء و منتهی معلوم خواهدشد برای آنکه پیش از حرکت متحرک دارای دو قوه است یکی توجه بمقصد که بوسیلهٔ حرکت فعلیت می یابد و آن مبدء حرکت و آغاز کمال اول است و دیگر رسیدن بمقصد که پایان حرکت و کمال دوم میباشد وگذشته ازین مبدء ومنتهی درحرکت توسطیه مأخوذ است بدین جهت برای تصور ماهیت آن لازم و ضروری است.

ابن‌سینا در بیان چگونگی بستگی حرکت بمبدء و منتهی گوید: (و اما تعلق الحرکة بمامنه و بما الیه فیستنبط من حدها لانها اول کمال یحصل لشیئی لها کمال ثان ینتهی به الیه وله حالة القوة التی قبل الکمالین و هی الحالة التی الکمال الاول ترکها و توجه الی الکمال الثانی.) (۳)

۱- امور عامهٔ اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی تحقیق موضوع الحرکة و ان موضوعها هل الجسم ام غیره.) ص ۲۲۲

۲- امورعامهٔ اسفاردر ذیل‌عنوان متن ص ۲۲۶

۳- طبیعیات شفا ص ۳۹

وصف مبدء و منتهی هر دو وجودی است بدین جهت با هم بایجاب و سلب یا عدم و ملکه اختلاف ندارند و میان آنها تقابل تضایف هم نیست زیرادرحرکتهای نا متناهی برابری تضایف صدق نمی کند پس میان مبدء و منتهی تقابل تضاد است. دوطرف حرکت گاهی با هم ضدند مانند سفیدی و سیاهی در حرکت کیفی و کوچکترین و بزرگترین حجم طبیعی یک چیز در حرکت کمی و گاهی میان دوضد واقع اند باین معنی که مبدء بیکی از دو ضد نزدیکتر است و منتهی بضد دیگر مانند زردی و سرخی و حدود متقارب نمو یک چیز ، و گاهی دو طرف حرکت نه ضدند و نه میان دو ضد، ولیکن باضداد نسبتی دارند مانند حرکت فلک بعقیدهٔ قدما، که مبدء او با منتهایش ضدیت ندارد ولی بواسطه عارض شدن دو وصف متضاد میان دو طرف حرکت فلک تقابل اعتباری واقع میشود بدین جهت ممکن نیست که در یک جاجمع شوند.

دو طرف حرکت گاهی بالفعل موجوداست مانندسیاهی وسفیدی و گاهی بالقوه، وقوه هم بر دو نوع است نزدیک بفعل و دور از فعل ، مانند حرکت فلک که یک نقطه باعتباری مبدء و از جهت دیگر منتهی است و در حرکت فلک بعقیدهٔ حکما هیچیک از دو طرف فعلیت ندارند.

بستگی حرکت بمقولات

مقصود از مقولات موضوع حرکت نیست بلکه چیزی است که حرکت در آن واقع است و بستگی حرکت بمقولات باین معنی است که متحرک در حال حرکت همیشه در وسط دو حد است یکی مطلوب و دیگری متروک و این دو حددر مقوله هستند مانند کم و کیف و وضع و این ، بدین جهت حکمامیگویند در آن مقوله حرکت است چنانکه ابن سینا در بیان ارتباط حرکت بمقولات میگوید : (واما تعلق الحرکة بما فیه الحرکة من المقولات فلیس یعنی بالموضوع لهابل الامرالذی هو المقصود حصوله فی الحرکة فان المتحرک عندما یتحرک موصوف بالتوسط بین الامرین امرمتروک وامرمقصود اماالاین او کیف او غیر ذلک اذ کانت الحرکة تغییر الشیئی لا دفعة فاذن یکون

متوسطا بین حدین و لهما مقولة اما این او کیف او غیر ذلک فیقال ان الحرکة فی تلک المقولة.) (۱)

ملاصدرا در اسفار در بیان چگونگی بستگی حرکت بمقولات میگوید ارتباط حرکت بآنچه حرکت در آن واقع است چسبنده تر است و بهمین جهت جمعی بغلط حرکت و تجدد مقوله را عین مقوله تصور کرده‌اند چرا وقتی حرکت بفاعل نسبت داده شود مقولهٔ ان یفعل است‌ودر وقت انتساب بقابل مقولهٔ ان ینفعل است‌وبهمین جهت در این دو مقوله حرکت ممکن نیست چنانکه گوید: (اما تعلق الحرکة بمافیه الحرکة فهوالصق حتی ذهب جماعة الی انها نفس المقولة التی وقع فیها الحرکة ولیس ذلک بصحیح مطلقابل هی کما اشرنا الیه تجدد المقولة نعم هی بعینها مقولة ان ینفعل اذا نسبت الی القابل ومقولة ان یفعل اذا نسبت الی الفاعل ولهذا یمتنع ان یقع الحرکة فی شیئی منهما.. الخ.) (۲)

عقیده باینکه حرکت مقولهٔ ان ینفعل یا مقولهٔ ان یفعل باشد با مطلبی که ملاصدرا در بیان عدد مقولات گفته است سازگار نیست. توضیح آنکه ملاصدرا در آغاز مبحث جواهرواعراض در پاسخ انتقاد شیخ اشراق میگوید حرکت نوعی از وجود است در صورتی که مقسم مقولات ماهیت میباشد بدین جهت خروج حرکت از اجناس عالی ضرری بحصر مقولات ندارد معذلک در مبحث امور عامه درفصلی که خواست بیان کند درکدام مقوله حرکت واقع میشود و درکدام مقوله حرکت ممکن نیست به پیروی از ابن‌سینا و دیگران حرکت‌رامقولهٔ‌ان یفعل ومقولهٔ‌ان ینفعل قرار داده است. چنانکه ملاحظه میشود این دو عقیده باهم سازگاری ندارند.

سبزواری در حاشیهٔ اسفار باین تناقض التفات کرده و عبارت‌منقول رابه بیان

۱- فصل اول ازمقالهٔ دوم‌طبیعیات شفا ص ۴۰

۲- امو عامهٔ اسفاردر ذیل این‌عنوان(فصل فی‌تعیین ان ای مقولة‌من المقولات‌یقع فیه الحرکة‌وایهالم‌یقع فیها.) ص۲۲۶

عقیدهٔ دیگران حمل نموده است چنانکه گوید : (قوله نعم هی بعینها .. الخ هذا قول آخر فی ان الحرکة فی ای مقولة و هو القول بان الحرکة من حیث التحرک من مقولة ان ینفعل و من حیث التحریک من مقولة ان یفعل و رای المصنف ان الحرکة نحو من الوجود ای وجود عالم الطبیعة بشراشره.) [1] بعقیدهٔ مؤلف تأویل سبزواری خلاف ظاهر است. ، در گفتار سوم در مقام تفسیر حرکت در مقوله بازهم در بارهٔ این مطلب گفتگو خواهیم کرد.

۱- حاشیهٔ امورعامهٔ اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی تعیین ان ای مقولة من المقولات یقع فیها الحرکة و ایها لم یقع فیها.) ص ۲۲٦

گفتار سوم

در بیان اقسام و احکام حرکت

در گفتار اول و دوم تعریف وشرائط وجود حرکت وموارد استعمال آن بیان گردید، اکنون لازم است انواع و احکام حرکت در اصطلاح فلاسفه مورد تحقیق واقع شود بدین جهت ما گفتار سوم را به بیان اقسام و احکام حرکت اختصاص داده ودرچند فصل از آن گفتگو خواهیم کرد.

حکما حرکت را باعتبار شرائط مانند مقوله و موضوع و محرك و نظائر آن بانواعی قسمت نمودند که مهمترین آن اقسام، باعتبار مقولاتی است که حرکت درآنها واقع است.

چنانکه در تعریف حرکت وبیان ماهیت آن گفته شد، درهریک از مقوله های دهگانه تغییر است و امکان دارد از قوه بفعل آیند لیکن درنزد اکثر فلاسفه حرکت اخص از این معنی است و بهمین جهت با این که حکما تغییر مطلق را در همه مقولات جایز میدانند مع ذالک عقیده دارند که بیرون آمدن تدریجی در تمام مقولات ممکن نیست.

عدم وقوع حرکت در پنج مقولۀ (متی و فعل و انفعال وجده ومضاف) تقریباً اتفاقی است و وقوع حرکت در چهار مقولۀ (کم و کیف و وضع واین) هم عقیدۀ اکثر حکما است. شیخ اشراق حرکت در کم را منکر است، و حرکت وضعی صریحاً درکلام ارسطو ذکر نشده است فارابی نخستین کسی بود که بحرکت وضعی عقیده داشت. ابن سینا میگوید من اولین کسی هستم که بحرکت وضعی معتقد شدم.

همانطوریکه سابقاً بیان کردیم ارسطو حرکت وضعی را جزء حرکت اینی

آورده است. اما در وقوع حرکت درمقولهٔ جوهروعدم آن اهل تحقیق اختلاف کرده‌اند.

معلم اول و فارابی و جمهور فلاسفه حرکت درمقوله جوهر راجائزندانستند و ابن‌سینا هم براهینی بر عدم امکان وقوع حرکت در جوهر آورده است. ولیکن هراکلیتوس افسوسی و اصحاب ذره از فلاسفهٔ قدیم و اهل کشف وهمهٔ عرفا بحرکت جوهری عقیده داشتند. عقیده بوقوع حرکت در جوهر مختار ملاصدرا است او در تألیفات خود با استفاده از مبانی عرفا دلائل عقلی و نقلی بر اثبات وجود حرکت در جوهر آورده است و ایرادهای ابن‌سینا را پاسخ داد.

برای آنکه بهتر و کاملتر باین عقاید آشنا شویم بیان اقسام حرکت درمقوله، در چهار فصل بترتیب ذیل آورده میشود.

فصل اول - در بیان نسبت حرکت بمقولات.

فصل دوم - در بیان عدم وقوع حرکت در پنج مقولهٔ متی و فعل و انفعال وجده ومضاف.

فصل سوم - در بیان وقوع حرکت در چهار مقولهٔ کم و کیف و وضع و این.

فصل چهارم - در بیان وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر و عدم آن.

فصل اول

در بیان نسبت حرکت بمقولات

پیش از آنکه عقیدهٔ حکما را در بارهٔ این مسئله (که حرکت در کدام مقوله واقع میشود و در کدام مقوله حرکت ممکن نیست) بیان‌نمائیم لازم است نسبت حرکت بمقولات مورد بررسی و تحقیق واقع شود و معلوم گردد که مقصوداز حرکت در مقوله چیست؟

آیا معنای حرکت در مقوله در اصطلاح حکما آنست که مقوله موضوع حرکت است؟

و یا آنکه جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت واقع میشود؟

و یا مقوله برای حرکت جنس عالی است؟ و بنا بر این مقوله‌ای که حرکت در آن است دو نوع دارد سیال و غیر سیال. و یا آنکه حرکت در مقوله معنای دیگری دارد و آن عبارت از این که موضوع در اثر حرکت در یک مقوله از نوعی بنوعی دیگر یا از صنفی بصنف دیگر تغییر نماید چنانکه جسم متحرك از سفیدی بسیاهی و از زردی متوسط بزردی ضعیف حرکت کند، بنا بر این حرکت در مقوله چهار احتمال دارد ولی بدلائلی ممکن نیست مقوله موضوع یا واسطه موضوع یا جنس عالی حرکت باشد پس مقصود از حرکت در مقوله معنای چهارم است.

ابن‌سینا در آغاز فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از بیان این چهار احتمال بمراد بودن معنای چهارم تصریح کرده است چنانکه در مقام تفسیر حرکت در مقوله گوید: (اکنون هرچند بعضی از آنچه گفتیم بازگو خواهد شد، بر سبیل اصل موضوع میگوئیم اینکه گفته میشود درفلان مقوله حرکت دست میدهد چهار معنی در آن محتمل است یکی اینکه مقوله موضوع حقیقی مستقل است برای حرکت. دوم اینکه مقوله خودش موضوع حقیقی حرکت نیست ولیکن واسطه است برای اینکه حرکت در جوهر دست دهد یعنی اولاً و بی واسطه حرکت در مقوله موجود است و بواسطهٔ مقوله در جوهر چنانکه نرمی وصفا بتوسط سطح برای جسم حاصل میشود. سوم اینکه مقوله برای حرکت جنس باشد و حرکت نوعی از آن مقوله باشد. چهارم اینکه جوهر از نوعی یا صنفی از آن مقوله بنوعی یا صنفی دیگر از آن مقوله حرکت کند ومعنائی که ما منظور داریم همین چهارمی است.) (۱)

چرا مقوله موضوع حرکت یا واسطهٔ موضوع حرکت نیست؟

در پاسخ این سئوال که چرا مقوله موضوع حرکت نیست؟ میتوان گفت چون

۱- ترجمهٔ فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا - ص ۱۲۳ عبارت شفا این است: (قولنا ان مقولة کذ افیها حرکة قد یمکن ان یفهم منه اربعة معان الخ.) طبیعیات شفا ص ۴۳

موضوع حرکت باید در تمام احوال از آغاز حرکت تا پایان آن بیک حال ثابت باشد و مقوله بسبب حرکت متجدد میگردد بدین جهت ممکن نیست که مقوله موضوع حرکت باشد. مثلاً معنای حرکت در سیاهی آنست که تدریجاً شدت وضعف در آن پدید آید. در این حال سیاهی یا باقی است یا باقی نیست. باقی نبودن وصف سیاهی محال است برای آنکه لازم میآید که معدوم (یعنی مقوله) موضوع موجود (یعنی حرکت) باشد و بدان موصوف گردد. و اگر وصف سیاهی بحال قبل از حرکت باقی است و در آن هیچگونه تغییری حادث نشده است پس حرکت در صفتی از صفات مقوله است. نه در خود مقوله. و اگر گفته شود با این فرض در سیاهی تغییر است و در هر لحظه سیاهی پدید میآید که غیر از سیاهی در آن سابق ولاحق است. بناء بر این لازم میآید که برای متحرك در زمان حرکت موضوع ثابتی نباشد.

فخررازی در پاسخ این سئوال گوید: (فنقول التسودلیس هوان ذات السواد تشتدفان ذالك السواد اما ان یکون موجوداً عند ذالك الاشتداد اولا یکون. فان لم یکن موجودا فهو لم یشتدبل عدم وان کان موجوداً فاما ان یکون قدحدث فیه شی اولم یحدث فان لم یحدث فلم یشتد بل هو کما کان و ان حدث فذات السواد باقیة کما کانت و حدثت فیها صفة زائدة فلا یکون فی ذات السواد تبدل بل فی صفاتها لکنالا نعنی بالسواد الا هذه الهیئة المحسوسة فان وقع التبدل فیها فذات السواد غیر باقیة و لم یقع التبدل فیها فالتبدل ان کان فهو شی آخر لا یسمی سوادا الا باشتراك الاسم.)(۱)

دلیل دیگر بر این که مقوله موضوع حرکت نیست آنکه اگر حرکت در مقوله مانند وجود عرض در موضوع باشد برای وجود وصف سیاهی مثلاً دو سیاهی لازم است یکی سیاهی ثابت که در تمام احوال باقی و محفوظ است و دیگر سیاهی های متجدد وپیوسته که هر لحظه بسبب حرکت بر موضوع عارض میشوند. صحت این احتمال گذشته از لزوم اجتماع مثلین مستلزم ترکب اعراض در خارج است. بدلیلی که ممکن نبود مقوله موضوع حرکت باشد بهمان دلیل هم جائز نخواهد بود که جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت باشد، پس از موضوع واقع نشدن مقوله میتوان نتیجه گرفت که

۱- مباحث المشرقیه ج ۱- ص ۵٦٤-٥٦٧

جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت نیست.

بعضی از فلاسفه اطلاق لفظ حرکت را بر انواع تغییر مانند انتقال از جائی بجای دیگر و حرکت در کیف و دگرگونی در کم ونظائر آن باشتراک اسمی دانستند و درین باره میگویند این تغییرات گوناگون ذاتاً متباین اند و اتحاد آنها فقط در لفظ حرکت است.

ظاهراً عقیدهٔ مذکور پایه و اساسی ندارد و با قواعد فلسفی سازگار نیست برای آنکه دلائلی که حکما بر اشتراك معنوی وجود آورده‌اند همه‌آن براهین دلالت دارد برین که تغییرات مذکورگذشته از یکی بودن در لفظ در یک حقیقت ماهوی با هم مشترك اند بدین جهت ابن‌سینا در طبیعیات شفا در بیان چگونگی نسبت حرکت بمقولات باین عقیده التفات نکرد ودرین باب آنرا جزء مذاهب مهم بحساب نیاورد. فخررازی در بیان مذهب مذکور و انتقاد بر آن گوید: ((من الناس) من زعم انها مقولة علی ما تحتها بالاشتراك و هو باطل لان الادلة المذکورة علی ان مفهوم الوجود مشترك بین اقسامه فهی بعینها دالة علی ان مفهوم التغییر مشترك بین اقسامه.)(۱)

در بیان مذاهب سه‌گانه

در نسبت حرکت بمقولات سه مذهب مهم است بعقیدهٔ جمعی مقوله جنس عالی حرکت است و انواع حرکت اقسام مقولاتند وعده‌دیگرحرکت را مانند وجود و وحدت مقول بتشکیک و خارج از مقولات دهگانه دانسته‌اند وگروهی میگویند حرکت مقولهٔ ان ینفعل است تفسیر هر یک از این مذاهب سه گانه ودرستی ونادرستی آن مورد بررسی واقع میشود.

ابن‌سینا در بیان نسبت حرکت بمقولات همین سه مذهب راقابل توجه دانسته و در بارهٔ آنها گفتگو نموده است چنانکه در فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا گوید: (در نسبت حرکت بمقولات اختلاف کرده‌اند بعضی حرکت را مقولهٔ ینفعل دانسته‌اند. بعضی گفته‌اند لفظ حرکت بر اصناف او باشتراك اسمی است. بعضی

۱- مباحث المشرقیه ج۱ص ۵۶۴-۵۶۷

حرکت را لفظ مشکک خوانده‌اند مانند لفظ وجود وعرض که‌شامل چیزهای بسیار است بتشکیک جزاینکه اصنافی که اولاً تحت لفظ وجود و عرض واقع میشوند مقولاتند. ولیکن اصنافی که تحت لفظ حرکت واقع میشوند انواع یا اصنافی از مقولاتند... مذهب سومی هم هست و آن این است که میگویندحرکت اگر چه بطوریکه گفته شد مشکک است ولیکن اصنافی که در تحت‌اواست‌انواع از مقولات چنانکه مذکور شده نیست.) (۱)

ابن‌سینا در همین فصل بعد از تفسیر مذهب‌سوم گوید :(والمذاهب‌الملتفت الیها فی هذه‌المطلب هی هذه الثلاثة.) (۲)

تفسیر مذهب اول

چنانکه گفته شد جمعی از فلاسفه میگویند مقوله جنس عالی حرکت است و عقیده دارند حرکت مانند وجود لفظ مشکک است با این تفاوت که اقسام‌وجود مقولاتند ولیکن اقسام حرکت انواع یا اصنافی از مقولات میباشند بدینجهت میگویند مقوله هائی که حرکت در آنها است بر دو قسم است سیال وقار، در تمام مقولات حرکت نوع سیال است مثلاً حرکت کیفی کیف سیال است وحرکت کمی کم سیال. بنابگفتهٔ ابن‌سینا بعضی‌ازاین گروه دامنهٔ‌تنویع رابجوهرنیز گسترش دادند وگفتند جوهر بر دو نوع است یکی سیال مانند کون و فساد ودیگر قار مانندجواهر ثابت چنانکه گوید : (وربما تمادا بعضهم فی مذهبه حتی قال والجوهر منه‌قارومنه سیال و هوالحرکة فی‌الجواهرای الکون و الفساد.) (۳)

بنا بر این عقیده میان‌سیاهی وسیاه‌شدن‌وبزرگی‌وبزرگ‌شدن در جنس‌عالی‌فرقی نیست هر دو از مقولهٔ کیف یا از مقولهٔ کم‌اند بااین‌تفاوت که‌سیاهی‌و بزرگی کیف وکم قاررندو سیاه شدن و بزرگ شدن کیف و کم سیال، بعضی میگویندحرکت‌وقتی

۱- ترجمهٔ‌فن‌سماع‌طبیعی صفحهٔ ۱۱۷-۱۱۸

۲- طبیعیات‌شفاصفحه ۴۱

۳-طبیعیات شفاص۴۰

بمحرك نسبت داده شود از مقولهٔ فعل است و بملاحظهٔ متحرك از مقولهٔ انفعال ، جمعی ازین دسته اختلاف میان سیال و قار را اختلاف نوعی و امتیاز آنها را از یکدیگر امتیاز بفصول دانستند و بعضی دیگر گفتند که تفاوت قار و سیال بامووری خارج از ذات است و اختلاف آنها در عرض است .

انتقاد بر مذهب اول

در پاسخ این سئوال که چرا مقولهٔ جنس عالی حرکت نیست میتوان گفت حرکت در هر مقوله عبارت از تجدد همان مقوله است و بدیهی است که تجدد مقوله غیر از خود مقوله است و بدینجهت مقوله برحرکت حمل نمیشود درصورتیکه اگر مقوله جنس عالی حرکت میبود بحکم یکی بودن جنس بانوع میبایست حمل مقوله بر حرکت درست باشد و حال آنکه مقوله بر تجددش قابل حمل نیست . ابن‌سینا بعد از بیان این مذهب که مقوله جنس عالی حرکت باشد میگویدمن آنرا نمی‌پسندم و برمن دشوار است که میان سیاه شدن و بزرگ شدن فرق باشد و گفته شود سیاه شدن کیفیت است و بزرگ شدن کمیت زیرا سیاه شدن اشتدادموضوع است در سیاهی ،واین مفهوم بامعنی سیاهی و اشتداد سیاهی تفاوت‌دارد برای آنکه سیاه شدن باعتبار وجود و عدم وصف سیاهی از دو حال بیرون نیست اگر در سیاه شدن سیاهی موجود نباشد پس سیاهی شدت نیافته است و اگر سیاهی موجود است بنا براین وصف سیاهی امری است ثابت‌و بی حرکت .و جریان و تغییر در صفاتی زائد بر سیاهی است نه در خود آن و این احتمال با فرض اینکه حرکت کیف‌سیال است منافات دارد .

خلاصهٔ ایراد ابن‌سینا برین مذهب چنان است که گوید: (مذهب دوم‌را من نمی‌پسندم و برمن دشوار است که گفته شود سیاه شدن کیفیت است و بزرگ‌شدن کمیت است . وحق این است که سیاه شدن سیاهی نیست که‌اشتداد یابد، یااشتداد سیاهی باشد بلکه اشتداد موضوع است‌در سیاهی زیراکه اگر اشتداد سیاهی‌فرض کنیم ناچار یکی ازیندو وجه خواهد بود که یا سیاهی‌عیناً‌موجود است‌وچون‌اشتداد

یابد زیادتی بر او عارض شده است یا موجود نیست اگر موجود نباشد آنچه معدوم و باطل شده نمیتوان گفت شدت یافته است. زیرا آنچه بصفت موجودی متصف میشود باید امری موجود و ذاتش ثابت باشد و اگر ذات سیاهی را ثابت بدانیم با فرض اینکه حرکت کیف سیال است منافات دارد و سیال نخواهد بود بلکه امری است ثابت و با دوام که بر او زیادتی عارض میشود که مقدار آنها ثابت نیست و در هر آنی مقدار دیگری دارد و آن زیادت متصل حرکت است نه سیاهی، پس حرکت سیاهی نیست که شدت یافته بلکه شدت یافتن موضوعست در سیاهی.)[۱]

ملاصدرا در اسفار بعد از انتقاد برین عقیده که مقوله جنس عالی حرکت باشد در صدد پاسخ برآمد و خواست بنحوی از این مذهب دفاع کند بدین جهت میگوید عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت و نسبت عوارض ماهیت بمعروضات آن مانند نسبت فصل بجنس است و عارض و معروض در عوارض ماهیت برخلاف عوارض وجود بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند و حرکت نسبت بمقوله از عوارض ماهیت است و هر دو بیک وجود موجودند پس مانعی ندارد که حرکت بر مقوله و مقوله بر حرکت حمل شود چنانکه وجود و تشخص و وحدت بر یکدیگر حمل میشوند.

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۱۹ عبارت طبیعیات شفا این است: (ولیس یعجبنی المذهب الاوسط اولا بل استکره ما یقال فیه من ان التسود کیفیة وان النمو کمیة و بالحری ان لا یکون التسود سوادا بل اشتد سوادا بل اشتداد الموضوع فی سواده وذلک لانه لا یخلوا اذا فرضنا سوادا اشتد اما ان یکون ذلک السواد بعینه موجودا و قد عرضت له عند الاشتداد زیادة اولا یکون موجودا فان لم یکن موجودا فمحال ان یقال ان ما قد عدم و بطل هو ذا یشتد فان الموصوف بصفة موجودة یجب ان یکون امر موجودا ثابت الذات و ان کان السواد ثابت الذات فلیس بسیال کما زعموا من انها کیفیة سیالة بل امر هو ثابت علی الدوام یعرض علیه زیادة لا یثبت مبلغها بل یکون فی کل آن مبلغ آخر فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحرکة لا السواد فاشتداد السواد و سیلانه او اشتداد الموضوع و سیلانه فیه هو الحرکة لا السواد المشتد.)

ملاصدرا در بیان عقیدهٔ مذکور و ایراد و پاسخ آن گوید: (و اما القسم الثالث وهو کون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب الیه بعض فزعموا بان الاین منه اقار ومنه غیرقار وهو الحرکة المکانیة و الکیف منه قار و منه سیال و هو الاستحالة و الکم منه قار و منه سیال و هو النمو والذبول فالسیال من کل جنس هو الحرکة و هذا غیر صحیح بل الحق ان الحرکة تجدد الامر لاالامر متجدد کما ان السکون قرار الشیئی لاالشیئی القارلکن هیهنا شیئی و هوان ثبوت الحرکة للمفرد المتجدد السیال لیس کعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لابما یحله بل هی من العوارض التحلیلیة والعوارض التحلیلیة نسبتها الی المعروض نسبة الفصل الی الجنس و کذا الکلام فی نسبة السکون الی الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الکیف منه فردقار ومنه فردسیال حق وصواب و ان الکیف السیال حرکة بمعنی ان مابه الحرکة عین وجوده لاامر زائدعلیه ایضا غیر بعید.) (۱)

بعقیدهٔ مؤلف با مشکک بودن حرکت حمل مقوله بر آن سازگار نیست برای آنکه حقیقت مشکک در نزد حکما معنی واحدی دارد و بیک معنی بشدت وضعف بر تمام مراتب گفته میشود بنا برین قول که هر نوعی از حرکت داخل در نوع مقولهٔ خود باشد انواع حرکت در اجناس عالی اختلاف خواهندداشت ودرنتیجه معانی حرکت بر حسب مقوله‌ای که در آن واقع است متفاوت میشود بنا بر این با تباین انواع حرکت و اختلاف معانی آن حرکت مقول بتشکیک نخواهد بود.

تفسیر مذهب دوم

بر خلاف مذهب اول و عقیدهٔ کسانی که اقسام حرکت را انواع یا اصناف مقولات دانستند جمعی دیگر از حکمابر آنند که حرکت داخل در هیچیک ازمقولات دهگانه نیست و بهمین جهت در تعریف حرکت لفظ کمال که نوعی از وجوداست بجای جنس عالی آورده شد بنا بر این عقیده، حرکت معنای واحدی دارد و مانند

۱- اسفار امور عامه ص ۲۲۵-۲۲۶

وجود و وحدت بدون اینکه مقوله‌ای بر او صدق کند بر انواع واصناف خود بتشکیک حمل میگردد.

ابن‌سینا در بیان مذهب مذکور گوید، (وهیهنا مذهب ثالث وهومذهب من قال ان لفظ الحرکة و ان کان مشککة کما قیل فان الاصناف الواقعة تحتها لیست انواعا من المقولات علی سبیل المذکور فلاالتسود نوع من الکیف ولا النقلة نوع من الاین .... و یقال الحرکة علی هذه لا بالتواطؤ فان الکمال المأخوذ فی رسمها اخذ الجنس هو من الالفاظ المجانسة للوجود والوحدت وانت تعلم ان الکم والکیف والاین لیست داخلات تحت جنس واحد و اذا لم تکن هذه المقولات داخلة تحت جنس واحد ولانسبة الکمال الاول الیها ایضا امرا حاصرا ایاها حصرالجنس لم یکن لنا سبیل الی ان نجعل الحرکة معنی جنسیا بل هذا الرسم یتناول معنی انما یدل علی مثله لفظ مشکک لاغیر.) (۱)

مذهب سومی هم هست و آن اینست که میگوید حرکت اگر چه بطوریکه گفته شد مشکک است ولیکن اصنافی که در تحت او است انواع ازمقولات چنانکه مذکور شده نیست نه سیاه شدن نوعی است از کیف و نه حرکت انتقالی نوعی است ازمکان... و این جمله را که حرکت میخوانند بتواطوء نیست زیرا کمالی که درتعریف حرکت بجای جنس قرار داده‌شده‌از الفاظ مجانس باوجود و وحدت است. و میدانید که کم و کیف ومکان داخل در یک جنس نیستند باین واسطه وچون کمال اول هم نسبت بآنها حصر جنسی ندارد پس راهی نداریم بر اینکه حرکت رامعنای جنسی قرار دهیم بلکه این تعریف شامل معنائی است که بر و لفظ مشکک دلالت میکند و متواطی نیست.) (۲)

چنانکه درگفتار اول بیان گردید ملاصدرا درآغاز بحث جواهر و اعراض کتاب اسفار در مقام شمردن عدد مقولات وپاسخ دادن بانتقاد شیخ اشراق همین

۱- فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۱

۲- ترجمهٔ فصل دوم ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۱۱۸-۱۱۹

عقیده را پذیرفت و گفت چون مقسم مقولات ماهیت است و حرکت نوعی از وجود میباشد بدین جهت نباید مقولات واقسام ماهیت بر حرکت حمل شوندوحرکت مانند وحدت و وجود خارج از مقولات است چنانکه گوید : (و الحل ان الحرکة هی عبارة عن نحووجودالشیئی التدریجی الوجود ولاماهیة له الاالکون المذکوروالوجود خارج عن الماهیات الجوهریة و العرضیة و الطبیعة التی یلحقها الجنسیة لایجوزان یکون خارجا عن ماهیة الانواع فالحرکة لیست بجنس فضلا عن ان تکون مقولة والذی یذکرفی مباحث الحرکة ان وحدتها قد تکون جنسیة ونوعیةوشخصیة فذلک باعتبار ما تعلقت به .. الخ .) (۱)

بنا بگفته ابن‌سینا از دیر باز جمعی از حکما در بیان نسبت حرکت بمقولات باین عقیده معتقد بودند پس ملاصدرا در اختیار این مذهب ابتکاری ندارد وما ارزش عقیدهٔ او را در گفتار اول مورد بررسی و تحقیق قرار دادیم .

بیان سبب ترجیح مذهب دوم

ابن‌سینا با اینکه مذهب دوم را قبول ندارد و مانند مذهب اول آنرا مورد انتقاد قرار داده است معذلک اعتراف میکند که عقیدهٔ مذکور ازمذهب اول محکمتر است . شاید سبب ترجیح ، آن باشد که این جماعت بر خلاف قائلین بمذهب اول با عقیده بمشکک بودن لفظ حرکت ، آنرا داخل در هیچیک از مقولات دهگانه قرار ندادند و بیان داشتند که حرکت مانند وحدت و وجود خارج از مقولات است و چنانکه گفته شد عقیده بدخول هر نوعی از حرکت در نوع مقولهٔ خود با اعتقاد باینکه حرکت مقول بتشکیک است منافات دارد بدیهی‌است این اشکال بر مذهب دوم لازم نیست ولی بعقیدهٔ ابن‌سینا هر ایرادی که بر مذهب دوم باشدبرمذهب اول نیزوارداست چنانکه گوید : (واما المذهب الاخیر فهو اخصف من المذهب الاوسط ولایلزمه الاامرمشترک یلزم المذهبین .) (۲)

۱- اسفار مبحث جواهرواعراض ص ۱

۲- فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۱

(اما مذهب سوم از مذهب دوم محکمتر است واشکالی که بر او وارد میشود بر مذهب دوم نیز وارد است.) (۱)

انتقاد بر مذهب دوم

بر این مذهب که حرکت خارج از مقولات است دو ایراد مهم ذکر کرده‌اند.

اولاً - بنا بر این عقیده لازم میآید که حصر مقولات درست نباشد. برای آنکه اقسام حرکت معانی کلی است و مانند سایر مفاهیم کلی بر جزئیات حمل میشوند و حکما در بحث جواهر و اعراض ماهیات کلی را در مقولات دهگانه حصر نمودند بنا بر این یا باید انواع حرکت را بنحوی داخل در معانی کلی دهگانه قرار داد و یا باید گفت حصر مقولات برین امور درست نیست و جایز است که عدد اجناس عالی از این مقدار تجاوز کند و حرکت مقولهٔ جداگانه وانواع آن مقوله هائی باشند و این خلاف رأی جمهور است.

ثانیاً - بنا بعقیدهٔ حکما حقیقت تشکیک آنست که یک معنی بنوعی ازتقدم وتأخر بر افراد بسیار صدق کند مانند حقیقت وجود که برانواع هستی‌ها از واجب وممکن و علت و معلول و مجرد و مادی بتفاوت گفته میشود ولیکن در صدق کمال بر اصناف حرکت هیچگونه تقدم و تأخری نیست مثلاً حرکت در کیف و حرکت در این هر دو برای متحرک کمال اول‌اند ولی از جهت صدق حرکت هیچیک بر یکدیگر تقدم ندارند. چرا ممکن است وجود بعضی انواع حرکت سبب وجود بعض انواع دیگر شود چنانکه وجود حرکت در این سبب استحاله است. بنابراین تشکیک در وجود انواع حرکت خواهد بود نه در مفهوم آن پس بااین که لفظ کمال وفعل بر انواع وجود از جواهر واعراض بتشکیک واقع میشود. صدق این لفظ بر انواع حرکت بتواطی است.

ابن سینا در فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا برین مذهب ایراد کرده‌است

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۰

چنانکه گوید : اما مذهب سوم از مذهب دوم محکمتر است و اشکالی که براو وارد میشود بر مذهب دوم نیز وارد است. و آن این است که کسانی که عدد مقولات را ده قرار داده‌اند از یکی از دوامر ناگزیرند. یا باید روا بدانند که حرکت از اجناس عالی و یکی از آن مقولات باشد یا باید شماره مقولات را از ده بالا ببرند و ضرورت این کار از آن است که اصناف حرکت را داخل هیچیک از اجناس دهگانه واز مقولهٔ ینفعل قرار نداده‌اند زیرا که اصناف حرکت از معنای کلی میباشند و مانند اجناس بر کثیرین مقولند. پس اگر در محصور بودن مقولات برده پا فشاری کنند ناچار باید مسامحه کرده حرکت را از مقولهٔ ینفعل بشمارند و در آن تواطی صریح، قائل نشوند. در صورتی که می بینیم درین باب تعصب می کنند با آنکه در مقولهٔ جده بیش از آن مسامحه کرده و در آن تشکیک را قبول نموده‌اند.

از این گذشته لفظ کمال و لفظ فعل با آنکه بر جوهر و عرض بتشکیک واقع میشوند ممکن است بر اصناف حرکت بتشکیک صریح نباشد زیرا تشکیک این است که لفظ مفهومش یکی باشد اما اموری که آن مفهوم شامل آنها است از جهت تقدم و تأخر مختلف باشند مانند وجود که اولاً راجع بجوهر است و سپس راجع بعرض.

اما مفهوم حرکت (که کمال اول است برای آنچه بالقوه است از حیث این که بالقوه است) چنین نیست که از بعض از آن بعض دیگرش استفاده شود، و انتقال که این صفت را دارد علت نیست برای اینکه استحاله با این صفت باشد اما ممکن است که وجود انتقال سبب برای وجود استحاله شود و تقدم و تأخر در مفهوم لفظ وجود است نه در مفهوم لفظ حرکت، چنانکه دو در مفهوم وجود پیش از سه است اما در مفهوم عدد بودن پیش از او نیست و عدد بودن در هر دو یکسان است و عدد بودن سه از جهت عدد بودن دو نیست چنانکه وجود سه بسته بوجود دو میباشد و مفهوم وجود غیر از مفهوم عدد است و این معنی در جای دیگر گفته شده است. پس عجب نیست اگر کمال که نسبت بچیزهای دیگر مشکک است نسبت بحرکت

متواطی باشد چنانکه عجب نیست که یک لفظ نسبت ببعضی از معانی مشترک باشد و نسبت بآنچه در تحت بعضی از معانی واقع است متواطی باشد.)[۱]

بعقیدهٔ مؤلف ایراد اول بر خلاف ادعاء ابن‌سینا مخصوص مذهب دوم است و بر مذهب اول که انواع حرکت را بنحوی داخل در مقولات دانستندوارد نیست.

تفسیرمذهب دوم

بعضی از حکما حرکت را مقولهٔ ان ینفعل دانسته‌اند. وابن‌سینا درطبیعیات۔ شفا در بیان نسبت حرکت بمقولات همین عقیده را نخستین مذهب از مذاهب عمدهٔ سه گانه ذکر کرده است چنانکه در آغاز این فصل گوید: (انه قد اختلف فی نسبة الحرکة الی المقولات فقال بعضهم ان الحرکة هی مقولة ان ینفعل.)[۲]

چنانکه از ظاهر عبارت شفا معلوم میشود این عقیده مختار ابن‌سینا است و او در فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا با باطل کردن اقوال تشکیک ترجیح میدهد که حرکت از مقولهٔ ان ینفعل باشدو بتواطی بر اصناف گوناگون حمل گردد و در پایان همین فصل بعدازبررسی سایرمذاهب وابطال آنهاصریحاًبحق بودن‌مذهب مذکور اعتراف نمود و آنرا پذیرفت چنانکه گوید: «فاذاانفسخت‌المذاهب التی آتیناهاولم نقبلها بقی الحق واحدا و هوالمذهب الاول.)[۳]

چون همهٔ عقیده‌هائی که آوردیم باطل گردید و هیچیک از آنها رانپذیرفتیم یک عقیدهٔ حق باقی ماند که مذهب اول است.

ابن‌سینا برای اینکه ثابت کند حرکت مقولهٔ ان ینفعل است در این فصل میگوید مقولهٔ ان ینفعل از دو حال بیرون نیست یا حرکت است‌ویانسبت‌حرکت بموضوع و در هر یک ازاین دو حالت مقصود از حرکت یا مطلق است‌یامعین. احتمال اول که مقولهٔ ان ینفعل‌حرکت‌مطلق‌باشد مطلوب‌است‌وبنا برسه احتمال دیگر

۱ـ ترجمهٔ فن سماع طبیعی شفا ص ۱۲۰ - ۱۲۱

۲و۳ـ فصل ۲ از مقالهٔ ۲طبیعیات شفاص ۴۰و۴۳

لازم می آید که عدد مقولات از ده تجاوز کند.

در کتاب شفا برای بیان این که حرکت مقولهٔ ان ینفعل است چنین تحقیق کرده است: (پس برمیگردیم بسخن اول و از آن هر دو جماعت می پرسیم که در بارهٔ مقولهٔ ان ینفعل چه میگویند؟

آیا نفس حرکت است یا نسبت حرکت است بموضوع؟ چنانکه گفته اند اگر نفس حرکت است آیا حرکت است بطور مطلق یا حرکتی است از حرکات؟

اگر نفس حرکت باشد بطور مطلق پس حرکت یکی از اجناس میشود و اگر یکی از حرکات باشد مثلاً حرکت انتقالی یا استحاله باشد پس لازم میآید که شماره اجناس را بیش از ده بدانیم زیرا درصورتی که حرکت انتقالی جنس باشد استحاله و حرکت کمی هم جنس خواهد بود و استحقاق هیچکدام از دیگری برای این معنی کمتر نیست. و اگر انتقال جنس نباشد بلکه لفظ مشکک بوده باشد بازدر ضمن این لفظ مشکک معنائی یافت میشود که او جنس است اگرچه آن مشکک از آن معنی عام اخص است.

و اگر مقولهٔ ان ینفعل خود حرکت بطور مطلق نباشد بلکه نسبت حرکت باشد به موضوع امر از دو حال بیرون نیست یا نسبت حرکت مطلق است یا نسبت حرکتی است از حرکات. اگر نسبت حرکت مطلق است باز یکی از دو قسم است یا حرکت مطلق باصناف خود مقول بتواطی است یا مقول بتشکیک. اگر مقول بتواطی است پس حرکت باعتبار ذاتش جنس خواهد بود و اجناس بیش از ده میشود و جنس بودن مقوله بذات خود اولی است از اینکه به نسبت بموضوعش جنس باشد و فرضاً که اولی هم نباشد، با او در استحقاق مساوی است و اگر مقول بتشکیک است پس مقولهٔ ان ینفعل هم که نسبت آن اسم مشکک است بموضوعش جنس دیگر میشود و اجناس بسیار تزاید می یابند.

و نیز باید از این جماعت پرسید بچه سبب کیف را جنس قرار میدهند و نسبتش را بموضوع جنس نمیخوانند و از آن طرف نسبت حرکت مطلق یا حرکتی از حرکات را جنس قرار میدهند و نفس حرکت را جنس قرار نمیدهند؟

و اگر طبایع امور و ذاتهای آنها که ماهیاتی مجرد از عوارض (از قبیل نسبت و غیرها) باشند منظور نظرشان است ، در این صورت واجب می آید که مقولهٔ ان ینفعل را خود حالت انفعال قرار بدهند نه نسبتی را که او بشیئی دارد و پس از آنکه دانسته شد که ما در باب فعل و انفعال و تحریک و تحرك سابقاً چه گفته‌ایم این سخن محقق میشود. پس سزاوار تر آنست که آن جماعت مقولهٔ ان ینفعل و حرکت را از یک باب بگیرند.)(۱)

ابن سینا در اختیار مذهب مردد است

گرچه شارحان شفا بملاحظهٔ ظاهر عبارت پایان این فصل مذهب سوم را مختار ابن سینا دانستند ولیکن بنظر مؤلف او در بیان نسبت حرکت بمقولات در اختیار مذهب دوم یا سوم مردد است و با اینکه قبول نمیکند حرکت مقول بتشکیک باشد اصراری هم ندارد که حرکت مقولهٔ ان ینفعل باشد و در حصر مقولات بی میل نیست با جمهور حکما مخالفت نماید و عدد اجناس عالی را از ده تجاوز دهد و اصناف حرکت مقوله یا مقوله هائی باشند.

ابن سینا در فصل مربوط به بیان نسبت حرکت بمقولات وقتی که بمذهب تشکیک انتقاد می کند در چند مورد باین مطلب تصریح کرده است چنانکه در پایان این فصل بعد از ایراد بهر دو مذهب گوید : (فالا ولی بهم ان یجعلوا مقولة ان ینفعل و الحرکة من بابة واحدة و اما نحن فلانتشدد کل التشدد فی حفظ قانون المشهور من ان الاجناس عشرة و ان کل واحد منها حقیقی الجنسیة ولاشیئی خارج منها و یمکنک ان تبین هذاالبیان بعینه لمن جعل الحرکةاسماً مشترکا علی الاطلاق.) (۲)

---

۱ ـ ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۱-۱۲۲ عبارت شفا این است : (و نرجع الی ما کنا فیه و نقول للطائفتین جمیعاً الخ.) طبیعات شفا ص ۴۲

۲ ـ فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۱ - ۴۲ ـ ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۲ - ۱۲۰

و در جای دیگر از همین فصل بعد از بیان تنا فی مذهب تشکیک با حصر مقولات گوید : (فان تشدد وافی عشریة المقولات فواجب ان تسامحوا و یجعلوا مقولة ان ینفعل هی الحرکة وان لایطلبوا فی مقولة ان ینفعل من صریح التواطؤ ما اراهم یتعصبون فیه ولا یحفظونه فانهم قد فعلوا فی مقولة الجدة من المسامحة مایحملهم علی اکثر من ذلک فی الحرکة.) (۱)

چنانکه ملاحظه میشود ابن‌سینا در اختیار این دو مذهب که حرکت مقولهٔ ان ینفعل باشد یا مقولهٔ جداگانه بحساب آید تردید دارد ولی چون کسی از قدما حرکت را مقولهٔ جداگانه قرار نداد و مانند شیخ اشراق صریحاً حصر مقولات را منع نکرد ابن‌سینا برای این که ابداع مذهبی نکرده باشد بحالت شک و دو دلی تمایل بیشتری دارد که حرکت مقولهٔ ان ینفعل باشد ولیکن معذلک در این عقیده را سخ نیست و باکی ندارد با انکار حصر مقولات حرکت و اصناف آن را مقولهٔ مستقلی بداند.

فصل دوم

در بیان عدم وقوع حرکت در پنج مقوله

با توجه بمعنای حرکت در مقوله ، میتوان عدم‌وقوع حرکت‌رادر مقوله های مضاف وجده و متی و فعل و انفعال بیکی از دو وجه تعلیل کرد و گفت نا ممکن بودن حرکت درین مقوله ها یا برای آن است که خروج تدریجی در آنها مانند اصل وجودشان تابع امور دیگری است و بدین جهت بدون تغییر در ذات متبوع حرکت در آنها ممتنع است و یا آنکه بعضی از این مقوله ها مانند مقولهٔ فعل و انفعال تدریجاً موجود میشوند بنا بر این فقط تغییر دفعی در آنها ممکن است و

۱ ـ فصل اول از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۱ ـ ۴۲ ـ ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۲ـ۱۲۰

اموری که تحقق آنها تدریجی باشد تغییر تدریجی در آنها تصور ندارد و ما عدم امکان وقوع حرکت را در هریک ازمقوله های مذکور جداگانه بررسی خواهیم کرد.

چرا در مقولهٔ مضاف حرکت نیست؟

ظاهراً در مقولهٔ مضاف تغییر تدریجی ممکن است ولیکن چون اضافه وجود استقلالی ندارد وتابع وجود طرفین است بدین جهت در ذات آن حرکت نیست و حرکت آن مانند وجودش تابع حرکت طرفین است مثلاً وصف پدری یافرزندی با نتقال ذات پدر یا فرزند از جائی بجای دیگر منتقل میشود و همیشه در حرکت و عدم آن تابع موضوع است.

ابن سینا در بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ مضاف ادعاسی کند که هرنوع انتقالی درین مقوله دفعی است و اگر در مقولهٔ مضاف تغییر تدریجی مشاهده گردد تغییر مذکور بواسطهٔ مقولهٔ دیگری بر مضاف عارض شده است باین معنی که در این گونه موارد وقوع حرکت در مقولهٔ مضاف تابع حرکت در مقولهٔ دیگر است چنانکه گوید: (اما مقوله مضاف میتوان گفت در او هر انتقال از حالی بحالی دفعی است و اگردر موقعی غیر از این شد تغییر حقیقةً و اولاً در مقولهٔ دیگری بوده که اضافه عارض او شده است زیرا که اضافه حالتش این است که بمقولات دیگر عارض میشود و بذاته محقق نمیگردد..) (۱)

بعقیدهٔ مؤلف مقولهٔ مضاف وجود مستقلی ندارد تاتغییر آن ذاتاً دفعی و غیر دفعی باشد چنانکه این مقوله در وجود تابع موضوع است در اتصاف بسائر صفات نیز تابع موضوع خواهد بود بدین جهت بهتر بود ابن سینادر بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ مضاف بعدم استقلال و تابعیت آن اکتفا میکرد و استدلال نمی نمود که هر نوع انتقالی در مضاف دفعی است.

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۹ عبارت شفا این است (و اما مقولة المضاف فیشبه ان یکون جل الانتقال فیها انما هو من حال الی حال دفعة فان اختلف فی بعض المواضع فیکون التغییر واقعاً بالحقیقة واولاً فی مقولة اخری عرضت لها الاضافة من شأنها ان یلحق مقولات آخر و لا یتحقق بذاتها.) فصل سوم ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۵

هرگاه متبوع مضاف در پذیرفتن صفتی شدت وضعف داشته باشد مضاف هم بتبع آن شدت وضعف خواهد داشت مانند گرمتروسردتر که بتبع گرمی و سردی شدت وضعف دارند.

چرا در مقولهٔ متی حرکت نیست؟

نا ممکن بودن حرکت در مقولهٔ متی بدو وجه تعلیل شده است یکی آنکه انتقال از زمانی بزمان دیگر دفعی است و دیگر آنکه تغییر تدریجی در زمان مانند حرکت در مقولهٔ مضاف تبعی است باین معنی که حرکت بیواسطه در مقولهٔ کم یا کیف واقع میشود و از جهت آنکه زمان لازم این مقوله ها است تغییر تدریجی تبعاً و بواسطهٔ مقولهٔ کم و کیف ونظائر آن بر زمان عارض میشود.

ابن سینا هر دو دلیل را برای بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ متی آورده است چنانکه گوید: (اما مقولهٔ متی (زمان) چنان مینماید که انتقال زمانی بزمان دیگر امری است که دفعةً واقع میشود. مثلاً انتقال از سالی بسال و ماهی بماهی و یا میتوان گفت که امر متی هم مانند امر اضافه است باین که در خود او انتقال واقع نمیشود بلکه انتقال اولاً در کمی است یا در کیفی و زمان همراه آن تغیّر است و تبدل در متی بسبب آن تغیّر عارض میگردد و آنچه تغیّر در او نیست بزودی خواهید دید که در زمان نیست پس چگونه در و حرکت خواهد بود.) (۱)

چنانکه در مقولهٔ مضاف گفتیم متی نسبت چیزی بزمان است و طبیعت نسبت استقلال در وجود ندارد و مانند مضاف در اتصاف بصفت تابع موضوع است پس عروض تغییر بر متی خواه دفعی یا تدریجی بواسطه خواهد بود.

چرا در مقولهٔ جده حرکت نیست؟

جده عبارت از احاطهٔ جسمی بجسم دیگر است مانند هیئت کلاه بر سر و احاطهٔ کفش بپا و چنانکه ملاحظه میشود وجود چنین نسبتی تبعی است. پس

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۹

مانند مقولهٔ مضاف و متی هر نوع تغییری که بر آن عارض گردد بواسطه متبوع خواهد بود.

ابن‌سینا در بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ جده گوید: (اما مقولهٔ جده تاکنون بر من محقق نشده است که جده مقوله باشد و این که جده را باین معنی گرفته‌اند که نسبت جسم است بآنچه بر آن احاطه دارد و درانتقال با او همراه است. گوئیم تبدیل این نسبت اولاً و بالذات در سطح حاوی‌است‌و در مکان‌و بنابراین بنظر من جده اولاً وبالذات حرکت ندارد.)(۱)

چرا در مقولهٔ فعل و انفعال حرکت نیست؟

بعضی حکما وجود حرکت را در مقولهٔ فعل و انفعال بچند دلیل تجویز کرده‌اند ولی هیچیک از دلائل آنان برای اثبات تغییر تدریجی در این دو مقوله کافی نیست در پاسخ احتجاجات ومثالهائی که آورده‌اند باختصار میتوان گفت آنچه راکه این جماعت حرکت در مقولهٔ فعل و انفعال گمان کرده‌اند درحقیقت حرکت در مقوله‌های دیگر است بدین جهت حکما بر بطلان عقیدهٔ مذکور و عدم امکان وقوع حرکت در این دو مقوله بچند وجه استدلال نموده‌اند.

دلیل اول

هرگاه تغییر تدریجی در فعل و انفعال جایز باشد وقتی چیزی از سرد شدن بگرم شدن میرود سرد شدن باعتبار بقاء و عدم آن از دو حال بیرون نیست. اگر جسم در وقت گرم شدن دارای وصف سردشدن هم باشد لازم می‌آید که یک‌چیز در زمان واحد بسوی دو ضد حرکت کند و اگر بعد از سکون و توقف در حالت اول تدریجاً گرم شود پس حرکت از سرد شدن بگرم شدن واقع نشده است بلکه بعد از انقطاع حرکت وبنهایت رسیدن سرد شدن گرم شدن آغاز میشود، بنابر این ذاتاً تغییر تدریجی در مقولهٔ کیف است نه در مقولهٔ فعل و انفعال.

ابن‌سینا در شفا دلیل مذکور راآورده است چنانکه گوید: (حاصل اینکه ممکن

۱و۲- ترجمهٔ فن سماع طبیعی فصل سوم از مقالهٔ دوم ص ۱۳۳ ۱۳۴

نیست که در طبیعت فعل و انفعال حرکتی باشد بآن معنی که در مقوله میتواند حرکت باشد زیرا که اگر بگویند انتقال تدریجی‌است از سردشدن بگرم‌شدن گوئیم وقتی که این امر واقع میشود ناچار یا در حالیست که هنوز سرد شدن در کار است چون مسلماً انتقال بگرم شدن عبارتست از اینکه طبیعت گرمی بگیرد پس نتیجه این میشود که هنگامیکه بسوی سردی میرود در همان حال بسوی گرمی برود و این محال است. و اگر در حالی است که سردی بانتها رسیده است پس گرم شدنش بعد از توقف در سردی و انتهای آنست چنانکه بعد دانسته خواهد شد.) (۱)

دلیل دوم

فخررازی در مباحث‌المشرقیه در بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ فعل و انفعال میگوید مقولهٔ فعل و انفعال دو حالت نسبی‌اند بهمین جهت اگر حالتی در ایندو مقوله باشد مانند حرکت در مقوله های مضاف و متی وجده تبعی و در پذیرفتن تغییر و عدم آن تابع معروض خواهند بود چنانکه گوید : (و تحقیقه ما ذکرنا من ان الفعل و الانفعال حالتان نسبیتان تتبعان معروضیهما فی الثبات والتبدل.) (۲)

دلیل سوم

ملاصدرا در بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ فعل و انفعال میگوید وقتی حرکت بفاعل منسوب شود مقولهٔ فعل است و اگر بقابل نسبت داده شود مقولهٔ انفعال است وهمانطوریکه امکان ندارد برای حرکت حرکتی باشد ممکن نخواهد بود که درین دو مقوله حرکت واقع شود زیرا حرکت خروج تدریجی ازهیئت قار است ، بدین جهت افراد شأنی و تعاقبی مقوله‌ای که حرکت در آن واقع میشود باید قار باشند تا معنای خروج تدریجی تحقق یابد و چون در مقوله فعل و انفعال معنای تدریج معتبر است و هر یک از این دو مقوله هیئت غیر قارند بدین جهت حرکت وخروج تدریجی در مقولهٔ فعل و انفعال ممکن نیست.

۱- ترجمهٔ فن‌سماع طبیعی فصل سوم ازمقالهٔ دوم ص ۱۳۴

۲- فصل هفدهم ازفن پنجم مباحث‌المشرقیه ص ۵۹۴

تحقیق او در بیان عدم وقوع حرکت در مقولهٔ فعل و انفعال چنانست که گوید : (فهی یجب ان یکون خروجا عن هیئة قارة لانها لووقعت فی هیئة غیرقارة لما کان خروجا عنها بل اسعان فیها و بالجملة معنی حرکة فی مقولة عبارة عن ان یکون للمتحرك فی کل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما یقع فیه الحرکة من افراد آنیة بالقوة و لیس لتینك المقولتین فرد آنی. الخ .) (۱)

از مباحث گذشته میتوان نتیجه گرفت و گفت وقوع حرکت بالذات در این پنج مقولهٔ عرض (مضاف و متی و جده و فعل و انفعال) امکان ندارد وحرکت درآنها بالعرض و تابع حرکت در یکی از مقوله های کم و کیف و این و وضع است.

فصل سوم

در بیان وقوع حرکت در چهار مقاله

وقوع حرکت در مقوله های کم و کیف و وضع و این تقریباً در نزد جمهور حکما اتفاقی است و بنا بعقیدهٔ کسانی که وجود حرکت را در جوهر منع کردند حرکت باعتبار مقوله دارای چهار نوع است. و ابن‌سینا در پایان فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از بیان اینکه در چه مقوله ممکن است حرکت واقع شود و در کدام مقوله حرکت ممکن نیست باین مطلب تصریح کرده است چنانکه گوید : (فقد ظهر لك من هذه الجملة ان الحرکة انما تقع فی المقولات الاربع التی هی الکیف و الکم والاین والوضع .) (۲) یعنی از این مطالب معلوم گردید که حرکت درچهار مقوله واقع میشود و آن مقوله ها ، کیف وکم این و وضع است.

باباافضل در رسالهٔ عرضنامه در تفسیر حرکت و بیان اقسام آن گوید :

۱- امورعامهٔ اسفار ص ۲۲۶

۲- فصل سوم ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ۴۸

دانسته باید که جنبش و حرکت پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم است بی‌درنگ هیچ حال در وجود. و این پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم که آنرا نام حرکت گفتند در چهار حال افتد از احوال جسم. یا هستی و نیستی جای جسم بود و آنرا حرکت مکانی گویند اعنی بگردیدن مکان جسم، یا هستی و نیستی مقدار و چندی جسم بود بفزایش چون بالیدن و فزودن درخت و جانور و جز آن، و چنین حرکت را نمو خوانند، یا بکاستن چون خردشدن بزرگ و لاغر گشتن فربه و چنین حرکت ذبول گویند، یا تبدل و حرکت در چگونگی بود چون سیاه شدن سپید و گرم شدن سرد و سخت شدن و نرم شدن و شیرین شدن و ترش شدن و مانند آن و چنین حرکت را استحالت گویند، یا در نهاد جسم بود و وضع او چنانکه یک پاره از جسمی که برابر جهتی بود یک سوی دیگر شود از آن جهت چون خاست و نشستن جانور و غلتیدن او و چنین حرکت را انقلاب و درگردیدن گویند.) (۱)

و ما هریک از انواع مذکور راجدا گانه مورد تفسیر و بررسی قرارخواهیم داد.

تفسیر حرکت کمی و بیان اقسام آن

حکما تغییر تدریجی چندی اجسام را حرکت کمی میگویند. مشهور نزد حکما حرکت در این مقوله بر چهار قسم است. انتقال از نقصان بزیادی نمو و تخلخل، و تغییر از فزونی بنقصان ذبول و تکاثف است. بترتیب مذکور تعریف نمو و تخلخل و ذبول و تکاثف بیان می‌شود:

۱- نمو- در فرهنگ بمعنی افزون شدن است ولی هر افزون شدنی نمو فلسفی نیست و نمو در اصطلاح حکما معنای خاصی دارد و عبارتست ازین که مقدار حجم جسم در ابعاد سه گانه بسبب پیوستن جسمی از خارج بیک نسبت طبیعی افزایش یابد مانند بزرگ شدن درخت. بنا بر این فربهی که افزونی بدون تناسب است نمو نخواهد بود.

۱- رسالهٔ عرضنامه ص ۲۰-۲۱

خواجه نصیر طوسی در پایان نمط سوم از شرح اشارات در شرح عبارت ابن سینا (فان الانماء غیر الاسمان) بعد از بیان سه فرق، ذبول را مقابل نمو و هزال را مقابل سمن قرار داده است چنانکه گوید: (النمو والسمن یشترکان فی شیئی واحد و هو الازدیاد الطبیعی للبدن بانضیاف مادة الغذاء الیه و یفترقان باشیاء منها التناسب فی الاقطار و منها طلب ما یقصدها الطبع و منها الاختصاص بوقت معین و النمو یختص بجمیعها و السمن یخالفه احیاناً و یوافقه احیانا والذبول یقابل النمو والهزال یقابله السمن.) (۱)

ابن سینا در فصل هشتم از فن سوم طبیعیات شفا در بیان فرق میان نمو و ذبول گوید: (و لیس زیادة السمن من النمو کما لیس نقصان الهزال من الذبول بل یجب ان یکون ذلک الازدیاد مستمرا علی تناسب مؤد الی کمال النشؤ و یکون الوارد قد فسد و استحال کله الی مشاکلة المورد علیه و المورد علیه قد نمی ممتدا فی الاقطار متجها الی کمال النشؤ. الخ) (۲)

۲- تخلخل - در فرهنگ جدا شدن اجزاء چیزی از یکدیگر است و در نزد حکما زیاد شدن حجم جسم است بدون آنکه چیزی از خارج بدان اضافه شود مانند انبساط آب در اثر حرارت.

۳- ذبول - ضد نمو است. در فرهنگ پژمریدن و پژمرده شدن نبات را گویند و در فلسفه آنست که مقدار حجم جسم بسبب خارج شدن اجزائی از آن بیک نسبت طبیعی نقصان یابد بنابراین لاغری مقابل چاقی است در صورتیکه نقصان بیک نسبت طبیعی نباشد ذبول نخواهد بود.

٤- تکاثف - در فرهنگ برهم نشستن و سطبر شدن را گویند و در اصطلاح فلاسفه کم شدن حجم جسم است بدون خارج شدن اجزائی از آن مانند انقباض جسم در اثر برودت. و تکاثف ضد تخلخل است.

۱- شرح اشارات خواجه نصیر طوسی ص ۱۰۳

۲- فصل هشتم از فن سوم طبیعیات شفا ص ۲۰۷

تخلخل و تکاثف مذکور حقیقی بودند و تخلخل و تکاثف غیر حقیقی جزء اقسام حرکت اینی است.

تخلخل غیر حقیقی - آنست که مقدار حجم جسم بسبب ضمیمه‌شدن جسمی از خارج افزایش یابد مانند پنبه که وقتی زده شود برای داخل شدن هوا حجمش زیاد میشود.

تکاثف غیر حقیقی - آنست که مقدار حجم جسم بسبب بیرون رفتن جسم خارجی کم گردد مانند حجم لاستیک چرخ ماشین بعد از خارج شدن هوا.

ظاهراً حرکت کمی بمعنای مطلق انتقال تدریجی از چندی بچندی دیگر علاوه بر این، انواع فزونی و نقصان بعض ابعاد مانند چاقی و لاغری را نیز شامل است. روش قدما در بیان حرکت کمی مؤید همین نظریه است زیرا آنان حرکت کمی را بدو قسم عام، فزونی و نقصان قسمت کرده‌اند که بر همه این انواع صدق میکند.

ابو یوسف کندی در غالب تألیفات فلسفی مطلق فزونی جسم را، ربو ونقصان آنرا اضمحلال نامیده است چنانکه در رسالهٔ (فی الابانة عن العلة الفاعلة القریبة للکون والفساد) در بیان انواع حرکت کمی گوید:

(و الحرکة الربویة هی التی تنتهی بنهایات الجرم بالزیادة فی کمیة الی ابعد من الغایة التی کانت تنتهی الیها و الحرکة الاضمحلالیة ضد الربویة فی الذات و الحد اعنی انها التی تقصر نهایات الجرم بالنقص فی الکمیة عن الغایة التی کانت تنتهی الیها.) (۱)

و در رسالهٔ فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم، در بیان اقسام حرکت کمی گوید: (و تبدل مکان نهایاته اما بالقرب من مرکزه او البعد منه هوالربو و الاضمحلال.) (۲)

۱- رسائل الکندی ج۱ص ۲۱۶

۲- رسائل الکندی ج۱ص ۲۰۴

و در رسالهٔ جواهر خمسه در تفسیر حرکت کمی گوید: (اما الربو والاضمحلال فلا یکونان الافی الکم کالزیادة التی تکون فی جزء من الاجسام و ذلک انک اذا رأیت جسما طوله عشرة اذرع ثم صار تسعة سمیت تلک الحرکة اضمحلالا. و اذا رأیت ذلک الجسم صار احد عشر ذراعا سمیت تلک الحرکة ربوا لانه اذا کانت الحرکة فی العدد او فی الزمان او فی بقیة الاشیاء التی تدخل تحت الکم فانه اذا کان ذلک اکبر فانک تسمی تلک الحرکة ربوا. و اذا کان اصغر فانک تسمی تلک الحرکة اضمحلالا و هذا فی الحقیقة لیس الا الکم الذی یوجد فی الجوهر الذی یصغر و یکبر لان الشیئین اللذین طول احدهما ذراع واحد و طول الاخر اربعة اذرع هما جوهر.) (۱)

حکماء اسماعیلیه بمتابعت از کندی حرکت کمی را بمطلق فزونی ونقصان چندی اجسام تفسیر کرده‌اند.

حکیم ناصر خسرو در بیان اقسام حرکت در زادالمسافرین گوید: (و گفتند که حرکت بر شش روی است دو از و اندر جواهر است و دو اندر کمیت است و دو اندر کیفیت است.. اما آندو حرکت که اندر کمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است اندر ذات او و فزونی او اندر چندی او و چون نقصان شدن چیز است اندر ذات او و کمی اندر مقدار او.) (۲)

و در رسائل اخوان الصفا دوری نهایات جسم از مرکز زیاده و نزدیکی نهایات جسم بمرکز نقصان تفسیر شده است: (و الزیادة هی تباعد نهایات الجسم عن مرکزه و النقصان عکس ذلک.) (۳) مأخذ تعریف مذکور از رسائل کندی است.

چنانکه ملاحظه میشود کلمات ربو و زیاده و بزرگی علاوه برنمو و تخلخل چاقی را نیز شامل است والفاظ اضمحلال و نقصان و کوچکی بر لاغری صدق میکند.

۱- رسائل الکندی ج ۲ ص ۲٤

۲- زاد المسافرین ص ۳۹

۳- رسائل اخوان الصفا ص ۸

شاید بهمین جهت افضل الدین کاشانی در رسالهٔ عرض نامه در بیان اقسام حرکت کلمهٔ ذبول را بر لاغری اطلاق کرده باشد چنانکه در هفتم از سخن گوید: (و این پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم که آنرانام حرکت گفتند درچهار حال افتد... یا هستی و نیستی مقدار چندی جسم بود بفزایش، چون بالیدن و فزودن درخت و جانور و جز آن و چنین حرکت را نمو خوانند یا بکاستن چون خرد شدن بزرگ و لاغر گشتن فربه و چنین حرکت را ذبول گویند.) (۱)

وجود تخلخل و تکاثف حقیقی و عدم آن

حکماء مشاء از روی آزمایشهای حسی بوجود تخلخل و تکاثف حقیقی رسیده اند و برخلاف حکماء اشراق افزایش و کاهش مقدار جسم را دلیل بر مرکب بودن جسم از هیولی و صورت قرار داده و عقیده داشتند که حقیقت جسم مقدار نیست و بعدهای سه گانه عارض بر آنست برای آنکه مقدار حجم یک جسم مانند آب بتخلخل و تکاثف زیاد و کم میشود ولیکن جسمیت آن که مرکب از هیولی وصورت است پیوسته ثابت و باقی است. و در مبحث طبیعیات دلائل حسی بر اثبات تخلخل و تکاثف حقیقی آورده‌اند ومیگویند: هرگاه هوای بطری را بمکیدن خارج نموده‌وآنرا معلق بر سطح آب قرار دهیم آب بر خلاف طبیعت بطرف بالا میرود واز این آزمایش نتیجه گرفتند که بعدازمکیدن هواچون وجود خلأ ناممکن است باید حجم مقداری از هوا که در بطری باقی مانده است به تخلخل زیاد شود و بعد از داخل شدن آب برای برودت ویابعلت هرطرف شدن مانع، هوای مانده متکاثف شده و بحجم طبیعی خود بازگردد.

دلیل دیگر بر وجود تخلخل وتکاثف حقیقی آنستکه اگر ظرفی پر آب دهانهٔ آنرا بسته و روی آتش بگذاریم وقتی که آب بجوش آیدظرف می ترکد و ترکیدن ظرف دلیل بر تخلخل حجم آب است.

۱- رسالهٔ عرض نامه مصنفات بابا افضل ص ۱۴۳

عقیدهٔ سهروردی

شیخ اشراق علاوه بر انکار حرکت بمعنای نمو و ذبول، حرکت کمی بمعنای تخلخل و تکاثف حقیقی را منکر است و عقیده دارد که جسم عین مقدار است وفقط تخلخل و تکاثف مجازی موجود میباشد و بنظر او دلائل حکماء مشاء بر وجود تخلخل و تکاثف قانع کننده نیست بدین جهت در حکمت الاشراق براهین آنان را مورد انتقادقرار داده‌است ودر پاسخ احتجاج بر ترکب جسم بافزایش و کاهش مقدار آن بدون انضمام جسمی دیگر یا خارج شدن چیزی از آن گوید: (فلانسلمهما بالمعنی الحقیقی اذلیس الا بتبدید الاجزاء و اجتماعهما وتخلخل الجسم اللطیف بینهما.)[۱] ما تخلخل و تکاثف حقیقی را قبول نداریم برای آنکه افزایش و کاهش مقدار جسم تنها بپراکنده شدن و بهم پیوستن اجزاء جسم و فاصله شدن جسم لطیف میان آنها است.

سهروردی در حکمت الاشراق در مقام پاسخ از احتجاج اول میگوید: مکیدن هوای بطری و داخل شدن آب، بر تخلخل و تکاثف حقیقی دلالت ندارد و مکنده بقدری که هوارا بمکیدن بیرون میکند بهمان اندازه هوا راداخل بطری خواهد کرد، و از این گذشته چون قبل از تخلخل حقیقی خلاء وجود نداردازفرض وجودافزایش مقدار بدون انضمام جسمی دیگر، تداخل اجسام لازم می‌آید. ورفتن آب بدرون بطری دلیل بر وجود تکاثف هوا مانده‌نیست، ظاهرآدر این گونه مواردوقتی مقداری از هوا بیرون رفت بلافاصله آب جایگزین آن میشود.

تحقیق او در پاسخ از دلیل اول چنانست که گوید: (و اما ما یقال «انه یمص القارورة فتکب علی الماء فیدخلها الماء مع بقاء هواء الذی کان فیها فیتکاثف الهواء» فغیر مسلم فان بعد المص لایمکن الحکم بان عند دخول الماء ما خرج شیئی من الهواء بل یخرجه دخول الماء و یبقی له منفذ ما؛ ولایمکننا ان

۱- قسم اول از مقالهٔ سوم حکمة الاشراق در ذیل عنوان حکومة اخری فی ابطال الهیولی و الصورة با تصحیح مقدمهٔ هنری کربین ص ۷۷ شرح حکمةالاشراق قطب‌الدین شیرازی ص ۲۱۱-۲۱۲

نحکم بان الماص لایعطی من الهواء بقدر ما یأ خذ حتی یلزم التخلخل بعد المص . . .
و نحدس انه لو کان التخلخل متصورا کما یقولون بزیادة المقدار لزم منه تداخل الاجسام .) (۱) یعنی اما آنچه گفته میشود که هوای بطری مکیده شود و بر روی آب معلق قرار گیرد با وجود هوا آب داخل بطری خواهد شد و هوا متکاثف میگردد، مسلم نیست برای آنکه بعد از مکیدن هوا نمیتوان گفت که در وقت بیرون رفتن آب چیزی از هوا خارج نشده است بلکه داخل شدن آب بدرون بطری هوا را خارج میکند و برای او منفذی باقی میماند و ما نمیتوانیم بگوئیم مکنده به اندازه‌ای که هوا را گرفته بهمان مقدار هوا را داخل نکرده باشد تا بعد از مکیدن تخلخل لازم آید. حدس میزنیم اگر بافزایش مقدار تخلخل تصور شود چنانکه حکما مشاء میگویند تداخل اجسام لازم خواهد آمد.

سهروردی در پاسخ از دلیل دوم میگوید : ترکیدن ظرف دلیل برزیاد شدن مقدار حجم آب نیست بلکه علت ترکیدن در حقیقت حرارت است باین معنی وقتی حرارت شدت یافت اجزاء پراکنده شده و در نتیجه ترکیدن واقع میشود چنانکه گوید: (و اما الشق فلیس کما ذکره المشائوون من زیادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها الی الافتراق . . . فبمیلها الی الافتراق و ضرورة عدم الخلاء ینشق القمقمة لابحصول مقدار اکبر . . الخ (۲) یعنی چنانکه حکماء مشاء گمان کرده‌اند ترکیدن برای زیاد شدن مقدار نیست بلکه گرما پراکنده کنندهٔ اجزاء است و همینکه حرارت شدت یافت اجزاء بجدائی میگرایند پس بسبب مایل شدن اجزاء بجدائی و نبودن خلاء قمقمه می ترکد نه بعلت افزایش مقدار.

و در جای دیگر از کتاب حکمت الاشراق در مقام ابطال تخلخل حقیقی گوید: (ثم القمقمة الصیاحة التی علیها اعتماد هم اذا فرضت ممتلئة ایزید المقدار فیها ثم تنشق ؟ او تنشق ثم یزید المقدار ؟ فان کان ینشق القمقمة ثم یزید المقدار فالشق

۱- قسم اول از مقالهٔ دوم حکمة الاشراق ص ۷۷-۷۸ و شرح حکمة الاشراق ص ۲۱۱

۲- قسم اول از مقالهٔ دوم حکمت الاشراق ص ۷۷- شرح حکمة الاشراق ص ۲۱۱-۲۱۴

لیس للتخلخل کما علموه به و کذا ان کانا معاً فان الشق یکون سببه شیئاً آخر متقدما علیه و ان زاد المقدار اولا فیلزم منه التداخل .. فاذن لیس التخلخل الا بتفریق اجزاء الحرارة و تخلخل جسم لطیف کالهواء ... فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار و مقادیر العالم لاتزداد ولاتنقص اصلا و ان لیس للخرد لة مادة لها استعداد ان تقبل مقادیر العالم کله کما التزم به المشائون و هذا رأی الا قدمین و الاولین من الحکماء.) (۱)

یعنی قمقمه‌ای که حکماء مشاء بر آن تکیه نموده‌اند وقتی مملوفرض کنی آیا قمقمه بعد از زیاد شدن مقدار می ترکد؟ یا بعد از ترکیدن ،مقدارش زیاد میشود؟ بنا بر احتمال دوم چنانکه حکماء مشاء تعلیل کرده‌اند ترکیدن معلول زیاد شدن مقدار نیست و همچنین است وقتی همزمان باشند، برای آنکه سبب ترکیدن پیش از ترکیدن ومقدم بر او است و اگر ترکیدن بعد از زیاد شدن مقدار باشد تداخل اجسام لازم می‌آید .... پس تخلخل فقط بسبب جدا کردن اجزاء حرارت و فاصله شدن جسم لطیف است میان آنها مانند فاصله شدن هوا .... پس ثابت شد که جسم مقدار است و مقادیر عالم هرگز زیاد و کم نمیشوند و چنانکه حکماء مشاء قبول کرده‌اند یک خردل استعداد ندارد که مقادیر همه عالم را بپذیرد و این عقیدهٔ قدما وحکماء نخستین است.

ثابت بن قره قبل از سهروردی بر عدم امکان تخلخل وتکاثف حقیقی استدلال کرده است و میگوید : هرگاه افزایش ویا کاهش مقدار جسم را بدون انضمام جسم دیگر یا خارج شدن چیزی از آن تجویز کنیم باید ممکن باشد که مقدار یک متر آب مثلاً بده متر هوا و مقدار دو متر آب به پنج متر هوا تبدیل گردد و حال آنکه دلائل حسی دلالت دارند بر اینکه دو مقدار متساوی از آب بدو مقدار متساوی از هوا و دو مقدار مختلف از آب بدو مقدار مختلف ازهوا تبدیل میشوند.

فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از نقل استدلال مذکور در مقام پاسخ وبیان

۱- شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی ص ۲۱۵-۲۱۷

وقوع تخلخل و تکاثف میگوید: برای هر جسم دو مقدار معین است یکی قسری و دیگری طبیعی و مقدار جسم در اثر وجود قاسر و عدم آن بیک اندازه محدود و معین کم و زیاد میشود ولی معذلک بعقیدهٔ او وجود تخلخل و تکاثف از فروع مسئلهٔ جزء لایتجزی است. و بنا بر اثبات جوهر فرد و جزء لایتجزی افزایش یا کاهش مقدار جسم ممتنع است.

فخررازی در بیان این مطلب گوید: (و اعلم ان هذه المسئلة من تفاریع نفی الجزء الذی لایتجزی لانه لوثبت ذلک لاستحال ان ینقص مقدار کل واحد منهما عما هو علیه اویزید فکان التخلخل و التکاثف ممتنعا.) (۱)

در حرکت چندی بمعنای نمو و ذبول از چند جهت تشکیل شده است. شاید بهمین جهت بعضی از حکمای اسلامی مانند سهروردی و دیگران در واقع شدن حرکت در مقولهٔ کم تردید کرده‌اند ایرادهای مهمی که در این باره شده است بسه وجه خلاصه میشود.

ایراد اول

بنا بر عقیدهٔ حکما در هر مقوله برای حرکت موضوع ثابتی لازم است. هرگاه در انتقال از چندی بچندی دیگر موضوع حرکت بدقت مورد بررسی قرار گیرد باید گفت که نمیتوان برای آن در تمام احوال امر ثابتی تصور کرد. چه عدم بقاء صورت با دگرگونی ماده بدیهی است و ممکن نیست صورت از ماده‌ای بمادهٔ دیگر منتقل شود بدین جهت در حرکت کمی صورت بتنهائی موضوع حرکت نیست و اگر ماده موضوع حرکت کمی فرض شود از دو حال بیرون نخواهد بود یا تمام آن در همه احوال بیک حال باقی مانده است و یا ماده اصل ثابت است و زائد بر آن تغییر می کند.

احتمال اول که تمام ماده در همه احوال بیک حال باقی مانده باشد باطل است برای آنکه پیوسته از ماده چیزی جدا شده و چیزی دیگر بر آن اضافه

۱- مباحث المشرقیه ج۱ص ۵۷۲

میشود و جایز نیست ماده اصل باقی بماند و زائد بر آن تغییر کند زیرا وقتی غذا باصل متصل شد از بهم پیوستن اصل و فرع یک طبیعت بوجود می‌آید بدین جهت ممکن نیست بعض اجزاء آن تغییر کنند و بعض دیگر ثابت بمانند و اگر غذا باصل متصل نشود آنچه بر اصل افزوده شده است غذا نیست پس وقتی هیچیک از ماده و صورت‌ها تبدل دیگری باقی نبودند جسم مرکب از ماده و صورت هم باقی نخواهد بود و ثبات آن بر حسب حس است که واقعیت ندارد بنا بر این فزونی جسم در حرکت چندی مراتبی دارد که نمیتواند هیچیک از آن مرتبه در بیشتر از یک آن ثابت باشد والا حرکت بسکون مبدل خواهد شد و چون زمان حرکت نمو بی‌نهایت قسمت پذیر است بنا بر وقوع حرکت در مقولهٔ کم با عدم بقاءِ موضوع لازم می‌آید که یک شخص باندازهٔ مراتب فزونی‌ها تکثر یابد و در زمان متناهی اشخاص نا متناهی پیاپی موجود شوند.

پاسخ ایراد اول :

حکمای منشاء در پاسخ ایراد مذکور میگویند جسم نامی دارای دونوع اجزاء است ۱- اصلی ۲- فرعی.

اجزاء اصلی که حافظ صورت نوعیه است بافزایش و کاهش مقدار تغییر نمی کند و پیوسته ثابت و باقی است. و اما اجزاء فرعی که بعد از تمام شدن خلقت نوعی بر اجزاء اصلی اضافه میشوند مانند اجزاء اصلی استحکام و پایداری ندارند بدین جهت بسبب تغییر مقدار جسم زائل میگردند. بنا بر این در پاسخ ایراد اول باید گفت موضوع باقی در حرکت کمی اجزاء اصلی است نه اجزاء فرعی تا بازوال آن موضوع حرکت زائل گردد.

ایراد دوم

هر گاه در جسم نامی اجمالاً امر ثابت و تغییر ناپذیری را قبول کنیم میگوئیم موضوع حرکت در تمام مدت حرکت باید ثابت باشد و احوال آن تغییر کند بنا بر این اگر مجموع اجزاء اصلی و فرعی موضوع حرکت فرض شود چنین موضوعی

در پایان حرکت است و در تمام وقت باقی نیست و اگر فقط اجزاء اصلی موضوع حرکت باشد پیش از حرکت و بعد از آن موضوع دارای یک حال است و در آن تغییری نیست.

پاسخ ایراد دوم:

همانطوریکه در پاسخ ایراد اول بیان نمودیم فقط اجزاء اصلی موضوع حرکت است که در همه احوال باقی است و اجزاء فرعی بر موضوع اضافه میشوند و این افزایش و کاهش بمنزلهٔ صفات است که باعث تغییر میگردد بنا بر این بقاء ذات با تغییر صفات منافات دارد.

ایراد سوم

برفرض آنکه قبول کنیم که در نمو و ذبول موضوع حرکت ذاتاً ثابت و باعتبار صفات متبدل میباشد چون حرکت انتقال تدریجی از ضد بضد دیگر است و کوچک و بزرگ باهم تضاد ندارند بدین جهت تبدل مذکور و انتقال تدریجی از چندی بچندی دیگر حرکت نیست

پاسخ ایراد سوم:

درپاسخ این ایراد میگوئیم:

اولاً - حرکت انتقال از ضد بضد دیگر نیست و همین قدر که میان مبدء و منتهی اجمالاً تقابلی باشد حرکت تحقق خواهد یافت.

ثانیاً - بر فرض آنکه قبول کنیم در تحقق حرکت ضدیت میان مبدء و منتهی معتبر است گوئیم بزرگ و کوچک اضدادند زیرا برای انواع حیوان و نبات در بزرگی و کوچکی حدودی است که از آن تجاوز نمی کنند و حرکت میان این حدود واقع است. بنا بر این بزرگی و کوچکی اوصاف مطلق اند بدین جهت نمیتوان بزرگ را نسبت بچیز بزرگتر سنجید و گفت کوچک است و یا کوچک را بچیز کوچکتر ملاحظه کرد و گفت بزرگ است.

تفسیر حرکت کیفی و بیان وقوع آن

یکی از مقوله هائی که حرکت در آن واقع میشود مقولهٔ کیف است . حکما انتقال تدریجی از چگونگی بچگونگی دیگر را حرکت در کیف و استحاله میگویند مانند سیاه شدن سفید و گرم شدن سرد وسخت شدن ونرم شدن وشیرین شدن وترش شدن و نضائر آن .

بعضی از قدما حرکت را در کیفیات محسوس انکار کرده‌اند . اصحاب کمون میگویند علت گرم شدن آب آنست که بعضی از اجزای آن آتش شده و در اثر مخلوط شدن باجزاء دیگر گرما پدیدمی آید . و اصحاب خلیط عقیده داشتند که اصولاً جسم بسیط وجود ندارد و هر جسمی دارای تمام طبایع اجسام دیگر است وتسمیهٔ اجسام باسم غالب اجزاء است چنانکه ملاحظه میشود توجیه هیچیک از اصحاب خلیط وکمون در بارهٔ دگرگونی های کیفیات محسوس قانع کننده نیست بهمین جهت جمهور حکما بعقائد آنان التفات نکرده‌اند و در مباحث حکمت طبیعی تغییر تدریجی را در کیفیات محسوس پذیرفتند ولیکن بعضی حرکت را در تمام کیفیات تجویز نکردند و میگویند در کیفیات نفسانی حال و ملکه بنفس تعلق دارد و موضوع آنها جسم طبیعی نیست و موضوع قوه با موضوع لاقوه و همچنین موضوع درشتی با موضوع نرمی با هم اختلاف دارند واین کیفیات تابع اعراضی هستند که بواسطهٔ آنها بر موضوع عارض میشوند و برای نداشتن موضوع مشترك حرکت درآنها صدق نمیکنند و اشکال دفعةً بر مواد عارض میشوندبنا بر این تغییرتدریجی در آنها تصور نمیشود .

در پاسخ این پرسشها می‌توان گفت وقتی کیفیات نفسانی تدریجاً موجود شوند و تعریف حرکت بر آنها صدق کند مانعی ندارد که بگوئیم حرکت در این گونه کیفیات واقع است و فرق نمیکند که نفس و بدن هر یک بتنهائی یا هر دو مجموعاً موضوع حال و ملکه باشند اما قوه ولاقوه ودرشتی ونرمی گرچه در عروض تابع اعراض دیگرند ولی متعاقباً بر یک موضوع نوعی عارض شده و میان آنها

غایت خلاف است و مقصود از بقاء موضوع چنانکه در حرکت کمی بیان گردید اشتراک در صورت نوعیه است و تا وقتی طبیعت صورت نوعیه باقی است موضوع حرکت ثابت خواهد بود.

ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از آنکه ایرادهای مذکور را پاسخ داد اعتراف میکند که حرکت کیفی در اشکال ممکن نیست برای آنکه آنها بر مواد دفعةً عارض میشوند چنانکه گوید: (نعم الاشکال یشبه ان لا یکون حکمها حکم سایر الکیفیات فی وقوع الاستحالة فیها لانها یکون دفعة.) (۱)

فخررازی در مباحث المشرقیه بواسطهٔ نبودن تضاد میان کیفیات مختص بکمیات استحاله را در آنها منع کرده است چنانکه گوید: (نعم الکیفیات المختصة بالکمیات لا تضاد فیها کما بینا ولا حرکة.) (۲)

بیان وقوع حرکت در مقولهٔ این و وضع

حرکت در مکان عبارت از انتقال تدریجی از جائی بجای دیگر است وحکما آنرا نقله میگویند و متکلمین حرکت را باین مقوله اختصاص داده‌اند. و حرکت وضعی تغییر تدریجی مکان اجزاء متحرك است بدون آنکه مکان متحرك تغییر کند مانند حرکت فلك و حرکت سنگ آسیا وچنین حرکتی را انقلاب گویند وچنانکه بابا افضل در رسالهٔ عرضنامه گوید: (یا در نهاد جسم بود و وضع او چنانکه یک پاره از جسمی که برابر جهتی بود یک سوی دیگر شود از آن جهت چون خاست و نشستن جانور و غلتیدن او وچنین حرکت را انقلاب و درگردیدن گویند.) (۳)

ظاهراً وقوع حرکت در مقولهٔ این بدیهی واتفاقی است. اما ارسطو در بیان اقسام

۱- فصل سوم از مقالهٔ دوم فن سماع طبیعی ص ٤٥ یعنی (الا اینکه گمان میرود وقوع استحاله در شکلها حکمش مانند سایر کیفیات نباشد چون استحاله در شکلها دفعی است.): ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۸

۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۸۱

۳- رسالهٔ عرضنامه ص ۱۶۵

حرکت صریحاً حرکت وضعی را ذکرنکرده است و کندی در اغلب تألیفات حرکت وضعی را از اقسام حرکت اینی قرار داد چنانکه دررسالهٔ جواهرخمسه در مقام شرح انواع حرکت نقله میگوید : (اما حرکة النقلة فتنقسم الی قسمین فهی اما ان تکون دائریة و اما ان تکون مستقیمة و الحرکة الدائریة تنقسم قسمین لانها اما الاتغیر مکان موضع المتحرک بل اجزائه تغیر مکانها علی الولاء و تکون متحرکة علی نقطة وسطی هی المرکز من غیران یترک المتحرک مکان موضعه مثل حرکة الفلک فی الاشیاء الطبیعیة و مثل حرکة الطاحون و مایدور فی الاشیاء العرضیة . . . واما ان تغیر مکان موضعه مثل حرکة العربة و هذه الحرکة فی الحقیقة مرکبة من الحرکة المستقیمة و الحرکة الدائریة و الحرکة المستقیمة ایضا تنقسم الی قسمین لانها اما ان تکون الی الوسط مثل حرکة الماء و الارض و اما من الوسط مثل حرکة الهواء و النار و اما اقسام الحرکة المستقیمة فهی ستة اعنی الیمین و الشمال و القدام و الخلف و الفوق والتحت.) (۱)

فارابی در کتاب عیون المسائل بوجود حرکت وضعی تصریح کرده است و در رسالهٔ الدعاوی القلبیه بعد از تعریف حرکت انواع آنرا برحسب مقوله چهارقسم می کند وتنها حرکت وضعی رابرافلاک جائز میداند چنانکه درین رساله در بیان اقسام حرکت گوید : (وان العارضة للسماویات من الحرکات هی الحرکة الوضعیة فقط والعارضة للاجرام الکائنة الفاسدة هی الحرکة المکانیة والکمیة والکیفیة و ان اصناف الحرکات فی هذه الاربعة و انه لاحرکة فی الجوهر.) (۲)

ابن سینا در بعضی از تألیفات حرکت وضعی راجزء عقاید خاصه ورأی ابتکاری خود آورده است چنانکه در کتاب نجات گوید :(و اما الوضع فانه فیه حرکة علی رأینا خاصة کحرکة الجسم المستدیر علی نفسه.) (۳) یعنی بنا برعقیدهٔ ما در مقولهٔ وضع

۱- جزء دوم از رسائل کندی ص ۲۴-۲۶

۲- رسالهٔ الدعاوی القلبیة ص ۶

۳- نجات ـ مقالهٔ اولی ص ۱۷۱

حرکت است مانند حرکت جسم گرد بدور خود.

از ظاهر عبارت نجات اینطور فهمیده میشود که ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که بحرکت وضعی التفات کرده است و حال آنکه فلاسفهٔ قبل از او مانند ابو یوسف کندی و ابو نصر فارابی بحرکت وضعی توجه نموده و باین نوع حرکت عقیده داشتند و بهمین جهت فخر رازی در کتاب مباحث‌المشرقیه باستناد کلام معلم ثانی در کتاب عیون‌المسائل دعوی ابن‌سینا را مورد انتقاد قرارداده‌است چنانکه بعدازبیان حرکت وضعی گوید: (و کلام الشیخ یوهم ان حرکة الوضع امراً استخرجه الشیخ ولم یقف علیه المتقدمون مع انی رأیت فی کلام الشیخ ابی نصر الفارابی تصریحه بذلک فی کتاب مختصر له یسمی (بعیون المسائل) فقال حرکات الافلاك وضعیة دوریة.) (۱)

شاید غرض ابن‌سینا از این کلام (و اما الوضع فان فیه حرکة علی رأینا خاصة) آن باشد که قدما در ضمن بیان حرکت اینی باختصار بوجود حرکت وضعی اشاره کردند و حال آنکه ابن سینا حرکت وضعی را مانند سایر انواع حرکت مستقلاً مورد بررسی قرار داده است

ممکن است گفته شود وقتی تمام اجزاء جسم در مکان تغییر کند خود جسم نیز متحرك در مکان است بنا بر این حرکت فلک و نظائر آن حرکت مکانی است.

در پاسخ این ایراد میتوان گفت لازم نیست اجزاء متحرك با خود متحرك در هر حکمی برابر باشند و بهمین جهت در حرکت سنگ آسیا وفلک هر یک ازاجزاء تغییر مکان میدهند ولیکن مکان سنگ آسیا و فلک عوض نمیشود.

در حرکت وضعی مانند سایر حرکات شدت وضعف است و اجسام در صعود و نزول بتشکیک تفاوت دارند و مطلق تقابل میان اوضاع موجود است.

۱- مباحث‌المشرقیه ج ۱ ص ۵۸۲

فصل چهارم

در بیان وقوع حرکت درمقولهٔ جوهر و عدم آن

بیان وقوع حرکت در جوهر تا حدی بتفسیر ماهیت آن بستگی دارد بهمین جهت کسانی که در معنای حرکت تدریج را معتبر نمیدانند کون وفساد را از اقسام تغییر و حرکت در جوهر آورده اند و بنابر عقیدهٔ آنان حرکت در مقوله های جوهر و کیف و این و وضع واقع میشود و وجود حرکت در سایر مقولات تبعی است.

ابویوسف کندی در رسائل مختلف حرکت‌را بتبدل و دگرگونی تفسیر کرده و کون و فساد را جزء اقسام حرکت آورده است چنانکه در رسالهٔ جواهر خمسه در بیان انواع حرکت گوید: (اما الحرکة فهی تنقسم الی ستة انواع اولها الکون و ثانیها الفساد و ثالثها الاستحالة و رابعها الربووخامسها الاضمحلال وسادسها النقلة من مکان الی مکان.

فاما الکون فهو لا یکون الا فی الجوهر کما یکون الانسان من الحرارة والبرودة وکذلک الفساد لا یکون الا فی الجوهر کما اذا صار الانسان ارضا.) (۱)

در رسائل اخوان الصفا حرکت بمعنای مطلق تغییر آمده است و بهمین جهت کون و فساد جزء انواع حرکت قرار داده شده است،

در رسالهٔ اولی حکمت طبیعی، در بیان اقسام حرکت چنین آمده است: (ان الحرکة یقال علی ستة اوجه الکون الفساد و الزیادة و النقصان والتغییر والنقلة فالکون هو خروج الشیئی من العدم الی الوجود او من القوة الی الفعل و الفساد عکس ذلک.) (۲)

در همین رساله باعتبار دیگر، حرکت بجوهری و عرضی تقسیم شده است. هرگاه حرکت وجود معروض را ایجاب کند و در وقت سکون، ذات معروض معدوم

۱- جزء دوم از رسائل کندی ص۲۳-۲۴

۲- رسالهٔ اولی حکمت طبیعی ص ۸

گردد حرکت جوهری است مانند حرکت آتش و اگر بعد از زوال حرکت وجود معروض باقی بماند حرکت عرضی است مانند حرکت هوا و آب و زمین چنانکه بعد از تعریف حرکت گوید : (و اعلم ان الحرکة فی بعض الاجسام جوهریة کحرکة النار فانها متی سکنت حرکتها طفیت و بطلت و بطل وجودها و فی بعض الاجسام عرضیة لها کحرکة الماء والهواء و الارض لانها ان سکنت حرکتها لایبطلها وجدانها .) (۱)

حکمای اسماعیله بپیروی از کندی تدریج را در ماهیت حرکت اعتبار نکرده‌اند بدین جهت بعقیدهٔ آنان کون و فساد حرکت در جوهر است چنانکه ابویعقوب سجستانی در کشف المحجوب در بیان اقسام حرکت گوید : (آگاه باش کی حرکت ها شش است دو حرکت از آن حرکت کون و فساد است . حرکت کون چون بودن چیزها و حرکت فساد چون تباه شدن چیزها .) (۲)

حکیم ناصر خسرو در جامع الحکمتین در بیان انواع حرکت گوید : (اگر گوید حرکت چند است ؟ گوئیم حرکت شش نوع است یکی بکون و یکی بفساد و ... دیگر بزیادت و چهارم بنقصان و پنجم باستحالت و ششم ازجائی بجائی . اما کون بیرون شدن چیزی است از عدم سوی وجود و فساد باز شدن چیزی است از وجود سوی عدم و نیز گفتند که کون پذیرفتن هیولی است بر صورتی شریف را و پوشیدنی مر صورتی خسیس را .) (۳)

و در کتاب زادالمسافرین در قول ششم اندر حرکت وانواع آن بعد از تعریف حرکت گوید : (وگفتند که حرکت بر شش روی است دو از واندر جوهر است ... اما آندو حرکت که اندر ذات جوهر است کون و فساد است وکون پدید آمدن

۱- رسالهٔ اولی حکمت طبیعی چاپ مصر ص ۱۴و۱۵ وطبع هند ص ۸-۹

۲- جستار دوم در آنک نفس گردآور همه حرکاتست ص ۲۹

۳- جامع الحکمتین ص ۹۱

چیزی است از طبایع بصورت بودش و فساد بازگشتن چیزی است از صورت بودش سوی طبایع.) (۱)

عقیدهٔ حکمای مشاء

ارسطو وفارابی و اکثر حکمای اسلامی عقیده دارند که حرکت بمعنای کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است یا حرکت بمعنای بیرون آمدن تدریجی از قوه بفعل ، در جوهر واقع نمیشود برای آنکه تغییر در جوهر دفعی است و هیچیک از تعاریف مذکور و نظائر آن بر کون و فساد صدق نمیکند. بهمین جهت ابونصر فارابی صراحةً حرکت در جوهر را منع کرده است چنانکه در رسالة الدعاوی القلبیه بعد از تعریف حرکت باین عبارت : (معناها انها کمال اول لما هو بالقوة من جهت ماهو کذلک.) در بیان انواع آن گوید: (وان العارضة للسماویات من الحرکات هی الحرکة الوضعیة فقط و العارضة للاجرام الکائنة الفاسدة هی الحرکة المکانیة و الکمیة و الکیفیة و ان اصناف الحرکات فی هذه الاربعة و انه لاحرکة فی الجوهر.) (۲)

ابن‌سینا مانند ارسطو و فارابی حرکت را در مقولهٔ جوهر جائز ندانسته‌است چنانکه در فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا بعد از تفسیر معانی حرکت در مقوله در بیان عدم وقوع حرکت در جوهر گوید : (و اما الجوهر فان قولنا ان فیه حرکة هو قول مجازی فان هذه المقولة لایعرض فیها الحرکة لان الطبیعة الجوهریة اذا فسدت تفسد دفعةً و اذا حدثت تحدث دفعة فلایوجد بین قوتها الصرفة وفعلها الصرف کمال متوسط.) (۳) یعنی (اما جوهر اگر بگوئیم حرکت در او واقع میشود بر سبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمیشود بدلیل اینکه طبیعت جوهرا گر

۱- زادالمسافرین ص ۳۹

۲- رسالة الدعاوی القلبیه ص ٦

۳- فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا ص ٤٣

فاسد شود دفعی است حادث هم اگر بشود دفعی است و میان قوه صرف او و فعل صرف کمال متوسطی نیست.) (۱)

ابن‌سینا در تألیفات فلسفی دلائلی بر عدم وقوع حرکت در جوهر آورده است. او در شفا باستناد عدم بقاء موضوع و نا ممکن بودن شدت وضعف در جوهر تغییر تدریجی را درین مقوله انکار می کند و ما هر یک از این دو دلیل را جداگانه بیان می کنیم

دلیل اول

واقع نشدن حرکت در مقولهٔ جوهر برای آنست که هیولی ذاتاً چیزی بالقوه است و فعلیت متحرک بصورت میباشد. بدین جهت چنانکه سابقاً بیان نمودیم صورت نوعیه موضوع حرکت باید از آغاز تاپایان حرکت در تمام احوال باقی باشد بنابراین با فرض بقاء ذات موضوع بحال قبل از حرکت هیچگونه تغییری خواه دفعی یا تدریجی در ذات جوهر نیست و اگر تبدلی در آن دیده شود در واقع حرکت در احوال و صفات جوهر است مانند انتقال از مکانی بمکان دیگر که حرکت در این است و یا حرکت انسان از جهل بعلم که حرکت در کیف نفسانی است و یا حرکت درخت از چندی بچندی دیگر. و اگر ذات جوهر و صورت نوعیهٔ او تغییر کند در هر لحظه صورت جوهری دفعةً فاسد شده و بجای آن صورت دیگری یکباره حادث میشود بنا بر این در هر آنی از آنات زمان حرکت جوهری موجود خواهد شد که با جوهر آن قبل وبعد تفاوت دارد واین جواهر اسور متمایزی هستند که هریک بعد از تباهی صورت قبل دفعةً کائن میشوند پس باید اعتراف کرد و گفت که حرکت در جوهر برای عدم بقاء موضوع ممکن نیست و همه این دگرگونی‌ها و تبدل صور یکباره و دفعی است و فلاسفه اینگونه تغییر و انتقال صور را کون و فساد می گویند.

ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا دربیان دلیل مذکور گوید: (و نیز گوئیم موضوع صورت جوهری چنانکه دانستید بالفعل متقوم نمیشود مگر بقبول صورت و هیولی در حد ذاتش چیزی است بالقوه و ذاتی که بالقوه است محال

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۳

است که از چیزی بچیزی حرکت کند و حرکت جوهری ناچار متحرك موجود بالفعل میخواهد و آن متحرك باید صورتی داشته باشد که بواسطهٔ او بالفعل شده باشد که جوهر قائم بالفعل باشد حال اگر آن متحرك همان باشد که پیش از متحرك شدن بود پس تا وقت حصول جوهر دوم حاصل و باقی مانده و جوهریتش فاسد و متغیر نشده بلکه احوالش تغییر کرده است و اگر آن متحرك جوهری باشد غیراز جوهری که فرض کردیم که حرکت از او آغاز شده و غیر از آنکه حرکت باو انجام می یابد پس جوهر اول فاسد گردیده و بجوهری وسطی متبدل گردیده است و در این صورت دو جوهر متمایز بالفعل پیدا شده است و در بارهٔ جوهر وسط هم همین سخن را میتوان گفت چراکه آن متحرك یا در تمام آن مدت بر طبیعت جوهری که بسوی او متغیر شده باقی بوده و تغیرش از جوهر اول بجوهر دوم دفعی واقع شده است ویا در قسمتی از آن مدت نوع اول خودرا نگاه داشته ودر قسمت دیگربی توسط بصورت نوع دوم درآمده است که باز واجب می آید که انتقال از نوعی بنوع دیگر دفعی واقع شود و آن مدت مطلق باشد با حرکاتی غیر از حرکات نوعی جوهر زیرا که انتقالات جوهری در مدت و زمان نبوده یعنی دفعی بوده است.) (۱)

چنانکه جسم در وجود بصورت محتاج است در تحصل باعراض احتیاج ندارد بدین جهت نمیتوان باستناد عدم بقاء موضوع، حرکت کیفی را انکار کرد زیرا باتغییر صفات و دگرگونی کیفیات صورت نوعیه موضوع از آغاز حرکت تا پایان آن بیک حال باقی است.

دلیل دوم

نا ممکن بودن حرکت در جوهر برای آنست که ذات جوهر شدت و ضعف ندارد و در هر چیزی که شدت و ضعف نباشد حرکت بمعنای خروج تدریجی ازقوه

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۴ ابن سینا در فصل سوم از مقالهٔ دوم طبیعیات در بارهٔ دلیل مذکور گوید: (ونقول ایضا ان موضوع الصورة الجوهریة لایقوم بالفعل... (تا) لافی مدة و زمان.) ص ۴۳

بفعل در آن نخواهد بود. نبودن شدت و ضعف در جوهر برای آنست که با فرض اشتداد جوهری اگر صورت نوعیه بحال قبل ازشدت باقی باشد بنابراین تغییری در صورت جوهری پدید نیامده است، و حرکت فقط در عوارض و صفات جوهر است که حکما این قبیل دگرگونی را تغییر حالت گویند، و اگر بعد از اشتداد، نخستین صورت معدوم شده و جوهر دیگری حادث گردد این نوع تبدیل در حقیقت تغییر دفعی و کون و فساد است و صوری که متعاقباً کائن و فاسد میشوند ذاتاً بایکدیگر اختلاف دارند و نمیتوان گفت که در آنها شدت و ضعف است برای آنکه شدت و ضعف تفاوت احوال یک چیز میباشد، و صور مذکور در اثر کون و فساد ذاتاً متباین اند و چنانکه سابقاً بیان نمودیم پدید آمدن صورت و تباه شدن آن هریک دفعةً واقع میشوند بدین جهت تغییر تدریجی در آنها تصور نمیشود.

ابن سینا در فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا در بیان دلیل مذکور گوید: (زیرا که صورت جوهری کمی و بیشی و شدت و ضعف نمی‌پذیرد چه اگر بپذیرد ناچار درمیانه کمی و بیشی نوع اویا باقی میماند یا نمی‌ماند. اگر بنوع خود باقی میماند پس صورت جوهری تغییر نکرده بلکه تغییر در عارض صورت واقع شده‌است زیرا که آنچه ضعیف بوده و شدید شده معدوم گردیده و حال آنکه جوهر معدوم نشده است و این کون نیست بلکه تغییر حالست یا چیز دیگری ازاین قبیل. و اگر جوهر چون اشتداد یافت باقی نمی‌ماند پس اشتداد جوهر دیگری را احداث کرده است و همچنین در هر آنی که حال اشتداد باقی است جوهر دیگری حادث و جوهر اولی معدوم میشود و در این صورت میان یک جوهر و جوهر دیگر جوهرهای بیشمار بالقوه ممکن خواهد بود چنانکه در کیفیات این چنین است ولیکن معلوم شده است که امر برخلاف این است وصورت جوهری باطل و حادث شدنش دفعی است وچیزی که با این صفت باشد میان قوه وفعلش واسطه‌ای نیست که حرکت باشد.) (۱)

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۲۳-۱۲۴ ابن سینا درفصل سوم ازمقالهٔ دوم طبیعیات شفا برهان بر عدم وقوع حرکت را باین عبارت آورده است: (وذلک لان الصورة الجوهریة لاتقبل الاشتداد و التنقص (تا آنجا) فلایکون بین قوته و فعله واسطة هی الحرکة.) ص ۴۳

بیان وقوع حرکت در جوهر و شرح دلائل آن

برخلاف عقیدهٔ حکمای مشاء چنانکه در گفتار اول و دوم بیان نمودیم از فلاسفهٔ قدیم یونان هراکلیتوس و اصحاب ذره و از متفکرین اسلامی عرفاء بحرکت جوهری عقیده داشتند و در موارد مختلف تجدد جواهر وتقلب ماهیات را بتعبیرهای گوناگون بیان کرده‌اند.

هراکلیتوس افسوسی نخستین حکیمی بوده است که بجریان عمومی جهان و سریان وجود عقیده داشت.

انکساگوراس میگفت ماده و تخمهای در هم بوسیله حرکت دورانی سازمان معین و نظام خاص پیدا می کند.

امپدکلس عقیده داشت که جهان با محرك مهروکین از چهار عنصر ساخته شده است. عالم مثال افلاطون ساکن و جهان محسوس او متحرك و بی‌قرار است.

عرفاء بنامهای مختلفی مانند (مرگ و رجعت، و حشر نوین، و خلق جدید، و فناء و بقاء، و خلع و لبس، و حشر و نشر، و تجدد امثال، و سیر و حبس، و تعاقب امثال، و مرگ ذاتی، و قیامت کبری، و ساعت حاضر، و قیامت نقد، و تجدد مظاهر، و تبدل تعینات، و نظائر آن،) حرکت جوهری و تبدل ذوات را بیان کرده‌اند.

محی الدین عربی عقیده داشت که جوهر مانند عرض در دو آن بیک حال باقی نیست. برکسون مانند هراکلیتوس حرکت را جریان دائمی موجودات میدانست و بعقیدهٔ کاسون امریکائی حرکت وتغییر امری چاره ناپذیر و عمومی است.

ملاصدرا در تألیفات فلسفی دلائل ابن سینا و سایر حکمای مشاء را موردانتقاد قرار داده است و با آوردن براهین عقلی و نقلی تغییر تدریجی را درمقولهٔ جوهر ثابت کرد و میگوید جوهر از جوهریت حرکت میکند که کاملتر شود و تمام عالم جسمانی آن بآن کاملتر میشوند و در آن ثانی غیر از آن اول است ولی صوری که اشیاء می پوشند پوششی بر روی پوششی است نه آنکه صورت اولیه را از دست بدهد

و صورت دیگری بپوشد بعبارت دیگر تجدد صور خلع و لبس نیست بلکه لبس بعد لبس است.

ملاصدرا باستناد کلام ابن‌سینا درحکمت‌المشرقیه ثابت و مرکب بودن موضوع حرکت را بنحو مطلق قبول ندارد و در کتاب اسفار میگوید باید فهمید و تحقیق کرد که آیا اولاً ماهیت موضوع حرکت باید ثابت باشد، یا وجود آن؟ و ثانیاً مرکب بودن موضوع فقط بحرکت در اعراض اختصاص دارد، یا حرکت درجواهر را نیز شامل است؟ خلاصهٔ عقیدهٔ او در این مسئله آنست که در حرکت جوهری بر خلاف سایر انواع حرکت ثبات وجود موضوع و ترکب آن لازم نیست و برعکس در این نوع حرکت بحکم لزوم سنخیت میان علت و معلول تجدد وجود موضوع و عدم ترکب آن ضروری است، قبل از آنکه عقیدهٔ ملاصدرا در بارهٔ شرائط موضوع حرکت بیان گردد لازم است مضمون آن قسمت از عبارت حکمت المشرقیه که مورد استناد واقع شده است در اینجا آورده شود، ابن‌سینا در این کتاب در بارهٔ اوصاف فاعل قریب حرکت میگوید: چون ذات حرکت عین تجدد ونفس انقضاء است بموجب لزوم تناسب میان علت و معلول باید علت قریب آن ذاتی غیرثابت وحقیقتی متجدد باشد و در غیر این صورت اجزاء حرکت در وجود مجتمع شده و در نتیجه حرکت بسکون و تجدد بقرار بدل خواهد شد، پس حرکت لازم وجود ماهیتی است که آن ماهیت فاعل قریب حرکت است و میان لازم و ملزوم یعنی حرکت و فاعل قریب آن نمیتواند جعلی فاصله باشد، باین معنی همین که فاعل قریب حرکت مجعول گردد، حرکت از عوارض تحلیلیه وجود فاعل است بدین جهت فاعل قریب حرکت پیوست دارای دو اعتبار است بملاحظهٔ ماهیت ثابت و از نظر وجود مانند حرکت متجدد است. تحقیق او راجع بخصوصیات فاعل قریب حرکت چنان است که گوید: (فصل فی حکمة مشرقیة اعلم ان الحرکة لما کانت متحرکیة الشیئی لانها نفس التجدد و الانقضاء فیجب ان یکون علته القریبة امراً غیر ثابت الذات و الالم ینعدم اجزاء الحرکة فلم یکن الحرکة حرکة والتجدد تجددا بل سکوناوقرارافالفاعل

المزاول لها امر یکون الحرکة لازمة لها فی الوجود بالذات و کل ما کانت الحرکة من لوازم وجودها فلها ماهیة غیر الحرکة لکن الحرکة لاتنفک عنها وجوداً و کل مایکون من لوازم وجود الشیئی الخارجی فلم یتخلل الجعل بینه و بین ذلک اللازم بحسب وجوده الخارجی فیکون وجود الحرکة من العوارض التحلیلیة لوجود فاعلها القریب فالفاعل القریب للحرکة لابد ان یکون ثابت الماهیة متجددة الوجود.) (۱)

ملا صدرا براین اصل که فاعل قریب حرکت باعتبار وجود متصرم و از نظر ماهیت ثابت است اصل دیگری اضافه کرده و میگوید: فاعل قریب هرنوع حرکتی طبیعت است وطبیعت حقیقتی است جوهری که تحصل نوعی اجسام بآن بستگی دارد بدین جهت حکما در تفسیر طبیعت گفته‌اند طبیعت نخستین کمال جسم طبیعی است و از این دو اصل نتیجه میگیرد که هرجسمی باعتبار وجود گذران وسیال و از جهت ماهیت برخلاف حرکت ثابت است چنانکه گوید: (وستعلم ان العلة القریبة فی کل نوع من الحرکة لیست الا الطبیعة وهی جوهر یتقوم به الجسم و یتحصل به نوعاً وهی کمال اول لجسم طبیعی من حیث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان کل جسم امر متجدد الوجود سیال الهویة و ان کان ثابت الماهیة و بهذا یفترق عن الحرکة لان معناها نفس التجدد و الانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی و جمیع الجواهر الجسمانیة وسائر اعراضها فلکیة کانت اوعنصریة). (۲)

ملا صدرا بعد از آنکه بیان کرد فاعل قریب حرکت یعنی طبیعت باعتبار ماهیت ثابت و از جهت وجود متصرم است میگوید: بنابراین نمی‌توان بطورمطلق گفت موضوع حرکت باید امرثابتی باشد واین حکم در وقتی درست است که ماهیت موضوع حرکت مقصود باشد ویاآنکه مراد حرکتی باشد که لازم وجود نیست مانند حرکت در مقوله های کیف واین کم ووضع. واما موضوع حرکت جوهری بمقتضای لزوم سنخیت میان فاعل قریب حرکت و معلول آن مسلماً از جهت وجود متجدد و

۱و۲- امور عامهٔ اسفار فصل مربوط به بیان موضوع حرکت ص ۲۲۳

بحسب ماهیت ثابت است چنانکه در بیان لزوم وصف ثبات موضوع حرکت گوید :
(فما ذکر فی الفصل السابق من ان موضوع الحرکة لابدو ان یکون امرا ثابت الذات صحیح اذا عنی بموضوع الحرکة موضوعها بحسب الماهیة لان موضوع التجدد یکون عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهیته غیر متجدد اوعنی به موضوع الحرکات الغیر اللازمة فی الوجود کالنقلة و الاستحالة والنمو.) (۱)

ملاصدرا بطور کلی لزوم ترکب موضوع حرکت راقبول ندارد و در این حکم تفصیلی قائل شده است و میگوید هرگاه موضوعیت و عروض حقیقتی خارجی باشند چنانکه در حرکات عارضی اجسام است ، در این گونه موارد باید اعتراف کرد که موضوع حرکت از دو جزء مرکب است یکی موجود ثابت و مستمر در تمام زمان حرکت و دیگری امری است که حرکت در آن واقع میشود و کمالات شأنی بتدریج در آن فعلیت می یابند. و اما اگر عروض بر حسب تحلیل عقلی باشد مانند حرکت جوهری که لازم موضوع است و وجود حرکت در خارج از موضوع جدانیست ، و عروض و انفکاك بر حسب تجزیهٔ ذهن و تحلیل عقل است در ابن نوع حرکت قابل و فاعل یکی است و جهت قوه عین فعلیت است چنانکه ثبات فاعل قریب آن یعنی طبیعت عین تجدد می باشد. ملاصدرا در بیان عدم لزوم ترکب موضوع حرکت گوید : (و ما ذکر ایضا فیه من ان موضوع الحرکة مرکب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل یحتاج الی تفصیل و هو ان الموضوعیة و العروض ان کانا فی الوجود کما فی الحرکات العارضة للجسم فحق ان موضوعها مرکب فی الخارج من امر به یکون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فی کل زمان الحرکة و من امر یکون بالقوة متحرکا لان کل جزء من الحرکة یوجد فیه بعد ما لم یکن ویزول عنه و هو هو بحاله وان کان العروض بحسب التحلیل العقلی کما فی اللوازم فالقابل و الفاعل هناك امر واحد و القوة والفعلیة جهة واحدة ای ما بالقوة عین ما بالفعل کل منهما متضمن للاخر وکما ان ثبات الحرکة عین تجددها و قوتها علی الشیئی عین فعلیة القوة علی ذلك

۱- امور عامهٔ اسفار فصل مربوط به بیان موضوع حرکت ص ۲۲۳

الشیئی فکذلک حکم ثبات ما به الحرکة و هی الطبیعة الکائنةفی الاجسام فانه عین تجددها الذاتی.) (۱)

ملاصدرا در بیان حرکت جوهری و شرح موضوع آن میگوید: در هر لحظه برای هیولی باستعداد، صورت دیگری است و هر صورت هم با یجاب، هیولای دیگری دارد، و تشابه صور در جسم بسیط سبب میشود که صور متصرم یک صورت بی تجدد بنظر آید، گرچه این صور در حدو معنی و اشتراک در ماهیت نوعی یکی هستند ولی بعدد شخصی متجدد و متکثرند و صور مذکور بنحو پیوسته و متصل در پی هم واقع میشوند، چنانکه گوید: (فللهیولی فی کل آن صورة اخری بالاستعداد ولکل صورة هیولی اخری یلزمها بالایجاب.. فلکل منهما تجددودوام بالاخری لاعلی وجه الدور المستحیل.... ولتشابه الصور فی الجسم البسیط ظن فیه صورة واحدة مستمرة لاعلی وجه التجدد و لیست کذلک بل هی واحد بالحد و المعنی لابالعدد الشخصی لانها متجددة متعاقبة فی کل آن علی نعت الاتصال لابان یکون اموراً متباٸنة متفاصلة لیلزم ما یلزم علی اصحاب الجزء.) (۲)

برای آنکه بهتر بتجدد جوهری و خصوصیات موضوع آن آگاه شویم لازم است باشکالی که در مسئلهٔ ربط حادث بقدیم است توجه گردد.

توضیح آنکه در بیان چگونگی ربط متغیر بثابت این سؤال پیش میاید که بموجب لزوم تناسب میان علت و معلول وجود هر متجددی بوجود متجدد دیگر مسبوق است بدین جهت نباید در داٸرهٔ وجود هیچ حادثی بقدیم و متغیری به ثابت مربوط گردد و تمام علل و معلولات باید متصرم و متغیر باشند. بنابر این در ترتب معلول بر علت یکی از محذورهای سه گانه ۱- تسلسل ۲-دور ۳- تغییر در ذات مبدء لازم میآید.

حکما در پاسخ این سئوال میگویند تجدد اشیاءبردونوع است گاهی عارضی است این نوع تجدد بعلتی مستقل و متصرم محتاج است و گاهی ذاتی است. درین

۱و۲- امور عامهٔ اسفار فصل مربوط به بیان موضوع حرکت ص۲۲۳

قسم تجدد متجدد بجعلی جداگانه احتیاج ندارد همین که، ملزوم بجعل بسیط تحقق یافت تجدد لازم با او همراه است. پس در عالم وجود حقیقتی لازم است که ذات او مستلزم جریان و سیلان باشد تا بوسیلۀ آن متغیر. بثابت و حادث بقدیم مربوط گردد.

حکمای مشاء در مقام ربط حادث بقدیم حرکت و زمان را باعتبار مجعولیت ثابت و از جهت ارتباط حوادث بآن متجددات بآن متصرم دانستند و بیان کردند که تجدد حوادث بواسطه یا بیواسطه معلول تجدد حرکت و زمان است ولیکن تجدد حرکت و زمان ذاتی است و بهیچوجه نمیتواند مجعول باشد. اما ملاصدرا بپیروی از عرفا طبیعت را رابط میان متغیر و ثابت قرار داده است و میگوید طبیعت سیاله دارای دو جهت است باعتبار ماهیت ثابت و از جهت وجود متجدد است بدین جهت ممکن را بواجب و حادث را بقدیم مربوط می کند چنانکه گوید: (فالطبیعة بماهی ثابتة مرتبطة الی المبدء الثابت و بماهی متجددة یرتبط الیها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات کما ان الهیولی من حیث لها فعلیة ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة ابداعاً ومن حیث انها قوة وامکان یستصح بها الحدوث و الانقضاء والدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجدد هما الذاتین واسطتان للحدوث والزوال فی الامور الجسمانیة و بهما یحصل الارتباط بین القدیم والحادث و ینحسم مادة الاشکال التی اعیت الفضلاء فی دفعه.) (۱)

پاسخ دلیل اول

ظاهراً ابن سینا در دلیل اول بسبب عدم بقاء موضوع تجدد طبیعت و حرکت در جوهر را جائز ندانسته است، ملاصدرا در پاسخ این اشکال می گوید: حکما در حکمت طبیعی ثابت کرده‌اند که جسم مرکب از هیولی وصورت است و هیولی در فعلیت و حصول بشخص معین و فرد خاصی از صورت احتیاج ندارد تا بزوال طبیعت شخصی و تجدد صور، حرکت جوهری بسبب عدم بقاء موضوع و فعلیت نداشتن

۱- امور عامۀ اسفار فصل مربوط به بیان موضوع حرکت ص ۲۲۴

هیولی نا ممکن باشد بلکه صورت نوعیه یاجسمیه درضمن هرفردی که تحقق پیدا کند موجب فعلیت ماده و سبب بقاء هیولی است و چنانکه فلاسفه در حرکت کمی وجود مطلق مقدار را برای بقاء موضوع حرکت کافی دانسته‌اند ، در حرکت جوهری نیز وجود صورت مطلق و طبیعت مبهم برای فعلیت هیولی و تحصل ماده کافی است. پس جائزاست بدون آنکه هیولی خالی از صورت گردد صور اشخاص متعاقباً بر هیولی وارد شوند و افراد صور نوعیه و جسمیه تدریجاً تغییر کنند و در هر لحظه فعلیت هیولی و قیام ماده بفردی از آن صورت باشد بنابراین میتوان گفت در حقیقت صورت مبهم و طبیعت نامعین حافظ فعلیت ماده وموجب بقاء موضوع است.

بعبارت دیگر چنانکه در مقوله های کم و کیف واین و وضع تبدل مشخصات عرضی مستلزم عدم بقاء موضوع نیست ، در حرکت جوهری دگرگونی صور شخصیه موجب عدم بقاء موضوع نخواهد بود و همانطوری که درحرکت چندی وچگونگی واینی ووضعی، جسم با مقدار مبهم وچگونگی مطلق و مکان نامعلوم ووضع نامشخص موضوع حرکت است در حرکت جوهری هم هیولی با صورت نامعین موضوع حرکت میباشد.

ملاصدرا در اسفار و سایر تألیفات خود تصریح می کند که در حرکت جوهری و تجدد طبایع باقی ماندن صورت بنحو ابهام برای بقاء موضوع حرکت کافی است چنانکه در رسالهٔ حدوث گوید: (ثم ان موضوع الحرکة وجب ان یکون باقیا بوجوده وتشخصه الا انه یکفی فی تشخص المادة وجود صورة ما و کیفیة ما و کمیة ما ویجوز التبدل له فی خصوصیات کل منها.) (۱)

و در اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی توضیح ماذکرنا فی تحقیق الحرکة الکمیة) میگوید: الحق ان الحرکة کما یجوز فی الکم والکیف یجوز فی الصور الجسمانیة و کما ان کلا من هذه الاعراض القارة وغیر القارة المسمات بالمشخصات معتبرة فی بقاء الجسم الطبیعی علی وجه ، غیر معتبرة علی وجه آخر ، اذالباقی من

۱- رسالهٔ حدوث ص ۳۲ مبحث امور عامهٔ اسفار ص ۲۲۸

کل واحد منهافی موضوع الحرکةقدرمشترک فی ما بین الطرفین والمتبدل منه خصوصیات الحدود المعینة فکذا الحال فی الجوهر الصوری .. الخ) (۱)

ملاصدرا بعداز بیان چگونگی بقاء موضوع در حرکت جوهری وپاسخ دادن بایراد ابن سینا میگوید شیخ اشراق و تابعین او (که بسبب باقی نبودن موضوع ، حرکت را در (مقوله کم) منکر شدند و استدلال کرده اند باینکه اضافه شدن مقداری بمقدار دیگر یا جدا شدن چیزی از امر متصل موجب انعدام موضوع است) در حقیقت التفات نکرده اند که هیولی با مقدار مبهم و پیوستگی مطلق در تمام احوال باقی است و پیوسته حافظ وحدت و سبب تشخص موضوع است ، و آنچه بفصل و وصل بحسب وهم معدوم میشود موضوع حرکت نیست بلکه مقدار بدون ماده است چنانکه در رسالهٔ حدوث گوید : (و لصعوبة هذه الاشکال انکر صاحب الاشراق و متابعوه وجود الحرکة الکمیة مطلقا حیث قالوا اضافة مقدار الی مقدار یوجب انعدامه و انفصال جزء من المتصل یوجب انعدامه ... و وجه الانحلال لهذا الاشکال ان موضوع هذه الحرکة هی المادة مع مقدار ما و اتصال ما و بهما ینحفظ وحدته و تبقی شخصیة و اما ما فیه الحرکة فهی خصوصیات المقادیر و مراتبها والفصل والوصل لا یعدمان الا نفس المقدار المتصل المأخوذ بلامادة بحسب الوهم .) (۲)

و در اسفار بعد از پاسخ دادن انتقاد ابن سینا و بیان اینکه در حرکت جوهری موضوع حرکت باقی است گوید : (و بذلک ینحل اشکال الحرکة فی مقولة الکم التی اضطرب المتأخرون فی حله حتی انکرها صاحب الاشراق و متابعوه حیث قالوا اضافة المقدار الی مقدار آخر یوجب انعدامه و کذا انفصال جزء مقداری عن المتصل یوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحرکة غیر باق و الشیخ الرئیس ایضا استصعب ذلک واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت فی النبات بل فی الحیوان لهذه الحرکة .) (۳)

۱- مبحث امورعامهٔ اسفار ص ۲۳۰

۲- رسالهٔ حدوث ص ۳۳

۳- امور عامهٔ اسفار در ذیل عنوان (فصل فی تحقیق وقوع الحرکة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس) ص ۳۲۸

همانطوریکه در فصل مربوط بحرکت در کم بیان نمودیم تمامیت پاسخ مذکور بنا بر مذهب کسانی است که جسم را مرکب از هیولی و صورت میدانندواما بنا برعقیدهٔ شیخ اشراق و پیروان او که جسم عین مقدار است و از هیولی وصورت مرکب نیست با تبدل مقدار، موضوع تغییر خواهد کرد بنا بر این یا باید در وجود حرکت بقاء موضوع را معتبر ندانست‌ویا حرکت کمی را انکار کرد.

بعقیدهٔ مؤلف بحث در بارهٔ اینکه حرکت در مقولهٔ کم ممکن است یا خیر؟ بحقیقت معنای جسم ارتباط دارد، و در این مسئله باید تحقیق کرد که آیا جسم همانطوریکه حکمای مشاء میگویند از هیولی و صورت مرکب است و یا چنانکه اشراقیین عقیده دارند عین مقدار میباشد بنا بر مذهب‌اول موضوع حرکت هیولی با مقدار مطلق است، که در تمام احوال باقی است و اما بنا بر مذهب دوم برای نبودن ذات ثابت در تمام احوال و دگرگون‌شدن مقداردر هرلحظه‌تغییرتدریجی در مقولهٔ کم واقع نمیشود،

انتقاد بر وقوع حرکت در جوهر

حکما در مبحث علت و معلول در موارد‌مختلف بیان کرده‌اند که‌میان تشخص و وجود و ایجاد ترتب است باین معنی وجود اشیاء فرع تشخص‌و ایجادتابع‌وجود است پس تا چیزی تعین نداشته باشد موجود نخواهد شد و تا موجود نگردد نمیتواند علت چیزی باشد بنا بر این چگونه ممکن است صورت مبهم و طبیعت نا معین اولاً موجود باشد وثانیاًعلت وجود هیولی و موجب تحقق ماده گردد، قائلین بحرکت جوهری در پاسخ این سئوال دست توسل بدامن جوهر مفارق و واحد عددی دراز کرده‌اند و میگویند صورت مطلق و طبیعت‌مبهم در واقع شریک علت است و هر نوع طبیعتی سیال، جوهر مفارق و مثال نوری ثابتی دارد که در حقیقت او علت تعین هیولی و سبب فعلیت ماده است و از طرف دیگر چون هیولی قوه محض و استعداد صرف است صورت مذکور برای فعلیت او کافی است.

ملاصدرا در بیان بقاء موضوع حرکت جوهری در اسفار گوید: (موضوع کل

حرکة و ان وجب ان یکون باقیا بوجوده و تشخصه الا انه یکفی فی تشخص الموضوع الجسمانی ان یکون هناك مادة یتشخص بوجود صورة ما و کیفیة ما و کمیة ما فیجوز له التبدل فی خصوصیات کل منها او لا یری ان تبدل الصورة علی مادة واحدة یکون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هی صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلی مما جوزه الشیخ و غیره من الحکماء و صرحوا بان العقل غیر منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة فی کل آن الی صورة اخری مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعینها و استناد کل صورة شخصیة بعینها الی تلك المادة .)(۱)

سبزواری در حاشیهٔ اسفار در مقام بیان ایراد مذکور و پاسخ آن گوید : (قوله تتشخص بوجود صورة ما ان قلت الشیئی ما لم یشخص لم یشخص فکیف یتشخص المادة بصورة ما و ایضا الشیئی ما لم یتشخص لم یوجد و ما لم یوجد لم یوجد فکیف یکون صورة ما علة لوجود المادة ؟ قلت العلة الحقیقیة لوجود المادة وتشخصها هی الواحد بالعدد الذی هو المفارق و اما الواحد بالعموم من الصورة فهو شریك العلة و الشرکة خفیفة المؤ نة فیکفیها ذلك خصوصا للهیولی التی هی القوة المحضة کما ان العدم لما کان خفیف المؤنة یکفیه الواحد بالعموم .. الخ .)(۱)

با تجدد طبایع چگونه ماده در تمام احوال باقی است

فعلیت هیولی و وجود ماده معلول صورت است و معلول در تجدد و بقاء تابع علت میباشد و همانطوریکه هیولی ذاتاً پیوسته و گسسته نمیشود، در قبول این اوصاف نیز تابع صورت است اگر علت وجود هیولی متجدد باشد هیولی هم بتبع آن متجدد خواهد بود و اگر در صورت تبدلی نباشد هیولی هم ثابت است . پس با فرض حرکت جوهری و تجدد طبایع محذور عدم بقاء موضوع بحال خود باقی است ، کسانی که بحرکت جوهری

۱- امور اسفار در ذیل عنوان (فی تحقیق وقوع الحرکة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس) ص ۲۲۸

۲- ص ۲۲۷ در ذیل عنوان فی تحقیق وقوع الحرکة فی الکل

عقیده دارند در پاسخ این سئوال میگویند اولاً علت تامه برای فعلیت هیولی و تشخص ماده جوهر مفارق است. ثانیاً اگر طبیعت سیال و صورت متجدد علت فعلیت هیولی باشد در پاسخ این ایراد میتوان گفت هیولی بملاحظهٔ جوهر عقلی در تمام زمان حرکت بیک حال باقی است. توضیح آنکه قائلین بحرکت جوهری میگویند برای هر صورت متجدد و طبیعت سیالی دو نوع جوهر است یکی جوهر عقلی ثابت که هرگز تغییر نمی کند، و دیگر جوهر گذاران و سیال و نسبت جوهر عقلی ثابت به طبیعت سیال مانند نسبت اصل بفرع و نسبت کامل بناقص است بنابر- این ثبات و تجدد هیولی بر حسب اختلاف مابه البقاء تفاوت دارد،

ملاصدرا در رسالهٔ حدوث در بیان این مطلب گوید: (ونحن لماحکمنا بوجود الحرکة الذاتیة فی جمیع الطبایع الجسمانیة ببراهین ذکرناها فلاجرم حکمنا ایضا بان لکل طبیعة فلکیة او عنصریة جوهرا عقلیا ثابتا ابدالدهر کالاصل وجوهرا یتبدل الوجود، و نسبة ذلک الجوهر العقلی الی هذه الطبیعة الجسمانیة کنسبة التمام الی النقص و کنسبة الاصل الی الفرع و کنسبة الفصل القریب الی الفصل البعید والله تعالی اقرب الینا من کل قریب و تلک الجواهر العقلیة بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الاحدی لانها صور ما فی علم الله و لیست لها وجودات مستقلة لانفسها وانما هی وجودات متعلقات الذوات بالحق الاول.) (۱)

پاسخ دلیل دوم

ابن سینا از نا ممکن بودن شدت وضعف در جوهر نتیجه گرفت که حرکت در جوهر جائز نیست و تغییری که بحسب ظاهر دیده میشود در حقیقت تغییر در صفات و احوال زائد بر ذات است چه بعد از وقوع شدت و ضعف و زیاده و نقصان اگر ماهیت نوعی جوهر بحال قبل باقی باشد بنا بر این در جوهر حرکتی نخواهد بود و اگر صورت نوعی جوهر تغییر کند گذشته از اینکه اینگونه تغییر در اصطلاح فلاسفه

۱- رسالهٔ حدوث ص ۳۵

حرکت نیست لازم می‌آید که یک حقیقت شخصی از ماهیات متباین و امور مختلف نامتناهی فراهم گردد.

ملاصدرا در پاسخ احتجاج مذکور میگوید: از فرق نگذاشتن میان ماهیت و وجود واختلاط احکام آنها این مغالطه و اشتباه پدید آمده است بنابر این باید فهمید کسانی که شدت و ضعف جوهری را بسبب عدم بقاء موضوع منکر شده‌اند قصدشان از بقاء موضوع چیست؟ اگر مراد وجود شخصی موضوع باشد میگوئیم وجود شخصی موضوع در تمام مراتب شدت و ضعف بحال تجدد باقی است و متحرك بحرکت جوهری با این که بحسب شدت و ضعف متفاوت است ودر هر لحظه بمرتبهٔ کاملتری سیر میکند معذلک این شدت و ضعف درجاتی موجب تکثر موضوع حرکت و مضر بوحدت شخصی آن نیست و اگر مقصود از بقاء موضوع ، بقاء نوعی موضوع حرکت باشد که از نخستین وجود آن انتزاع شده است باین معنی که در وقت حدوث صفت جدید و اشتداد جوهری وجود خاصش باقی باشد ، میگوئیم بقاء موضوع حرکت با داشتن چنین صفتی معتبر نیست و جایز است که معانی مختلف از یک وجود شخصی انتزاع شوند و آن وجود شخصی هم بحسب آنات فرضی دارای حدود نامتناهی بالقوه باشد بدین جهت از عدم بقاء موضوع حرکت لازم نمی‌آید که در هر لحظه جوهر جدیدی حادث گردد و انواع نامتناهی تدریجاً موجود شوند.

ملاصدرا در اسفار در مقام پاسخ دلیل دوم ابن‌سینا گوید: (واما الذی ذکره الشیخ و غیره فی نفی الاشتداد الجوهری ... فا قول فیه تحکم ومغالطة نشأت من الخلط بین الماهیة و الوجود و الاشتداد فی اخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل فان قولهم اما ان یبقی نوعه فی وسط الاشتداد ان ارید ببقائه وجوده بالشخص فنختار انه باق علی الوجه الذی سرلان الوجود المتصل التدریجی الواحد امر واحد زمانی والاشتداد کمالیة فی ذلک الوجود و التضعف بخلافها و ان ارید به ان المعنی النوعی الذی قد کان منتزعا من وجوده اولا قد بقی وجوده الخاص به عند ما کان بالفعل بالصفة المذکورة التی له فی ذاته فنختار انه غیر باق بتلک الصفه ولایلزم منه حدوث

جوهر آخر ای وجوده بل حدوث صفة اخری ذاتیة له بالقوة القریبة من الفعل و ذلک لاجل کمالیة او تنقص الوجود یین فلا محالة یتبدل علیه صفات ذاتیة جوهریة ولم یلزم منه وجود انواع بلا نهایة بالفعل بل هناك وجود واحد شخصی متصل له حدود غیرمتناهیة بالقوة بحسب آنات مفروضة فی زمانه ففیه وجود انواع بلانهایة بالقوة والمعنی لا بالفعل والوجود ولا فرق بین حصول الاشتداد الکیفی المسمی بالاستحاله والکمی المسمی بالنمو وبین حصول الاشتداد الجوهری المسمی بالتکون فی کون کل منهما استکمالا تدریجا و حرکة کمالیة فی نحووجود الشیئی سواء کان مافیه الحرکة کما او کیفا او جوهرا و دعوی الفرق بان الاولین ممکنان و الاخر مستحیل تحکم محض بلاحجة فان الاصل فی کل شیئی هو وجوده و الماهیة تبع له کما سررارا.) [1]

برهان اول بر وقوع حرکت در جوهر

باتفاق حکما، حرکت در چهار مقوله عرض کم و کیف و وضع و این واقع میشود و فلاسفه و عرفا بیان داشتند که اعراض در اصل وجود تابع جوهرند چنانکه قیصری در فصل چهارم از مقدمهٔ شرح فصوص الحکم گوید: (اعلم انک اذا امعنت النظر فی حقایق الاشیاء وجدت بعضها متبوعة مکتنفة بالعوارض و بعضها تابعة لاحقة لها و المتبوعة هی الجواهر و التابعة هی الاعراض و یجمعها الوجود.) [2] پس وقتی اعراض در وجود تابع جوهر باشند در اتصاف بسایر صفات نیز تابع جوهر خواهند بود و برای لزوم باز گشت کردن ما بالعرض بما بالذات تبدل اعراض بحرکت جوهری منتهی میشود و تجدد جوهری در حقیقت منشاء دگرگونی اعراض و علت تبدل احوال است و تا ذات جوهر دگرگون نشود احوال و صفات آن تغییر نخواهد کرد و بهمین جهت جایز نیست که تابع متجدد و متصرم و متبوع امری ثابت و تغییر ناپذیر باشد چنانکه ملاحظه میشود قبل از ملاصدرا حکما و عرفا قانون تبعیت اعراض را بیان کرده‌اند و ابتکار او در تألیف این مقدمات است.

۱- مبحث امورعامهٔ اسفار ص ۲۲۸

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۱

برهان دوم بر وقوع حرکت در جوهر

دلیل دیگر بر وجود حرکت جوهری لزوم سنخیت و همانندی میان علت و معلول است. طبیعت چنانکه گفته شد نخستین مبدء حرکت میباشد بنابراین هرگاه با تجدد اعراض علت وجود آنها یعنی طبیعت و صورت نوعیه اجسام امر ثابتی باشد و متجدد و متغیر نگردد تخلف معلول از علت لازم می‌آید و برای عدم تناسب، امر متجدد بثابت ارتباطی نخواهد داشت و محال است که ثابت علت متجدد گردد. و اما اگر علت قریب حرکت وجود طبیعت سیال و صورت نوعیه متجدد باشد برای همانندی میان علت و معلول اشکال برطرف خواهد شد و مانعی نخواهد داشت که وجود متجددی علت وجود متجدد دیگر شود و همانطوریکه در بیان موضوع حرکت جوهری گفته شد طبیعت باعتبار ماهیت ثابت و بواجب مربوط است واز نظر وجود متصرم و علت تجدد تمام متجددات خواهد بود ولی دگرگونی طبایع وتبدل صور نوعیه ذاتی است و نمیتواند مجعول باشد. و از جهت آنکه حرکت عرضی است و استقلال در وجود ندارد و بمقتضای تبعیت اعراض و بازگشت ما بالعرض بما بالذات امکان نخواهد داشت بجای طبیعت حرکت رابط میان متجدد و ثابت باشد.

ابن‌سینا درکتاب حکمت مشرقیه در بیان لزوم تناسب میان علت و معلول باین برهان التفات نموده است و بهمین جهت تصریح کرده است که فاعل قریب حرکت باید امری متجدد و متصرم باشد و در غیر این صورت حرکت بسکون بدل خواهد شد چنانکه گوید: (اعلم ان الحرکة لما کانت متحرکیة الشیئی لانها نفس التجدد و الانقضاء فیجب ان یکون علته القریبة امرا غیرثابت الذات و الالم ینعدم اجزاء الحرکة فلم یکن الحرکة حرکةو التجدد تجددا بل سکونا وقرارا.. الخ) (۱) یعنی چون ذات حرکت عین تجدد و نفس انقضاء است بموجب لزوم سنخیت و تناسب میان علیت و معلول باید علت قریب آن ذاتی غیر ثابت وحقیقتی متجدد باشد

۱- مبحث امورعامهٔ اسفار ص ۲۲۳

و در غیر این صورت اجزاء حرکت در وجود مجتمع میشود و در نتیجه حرکت بسکون و تجدد بقرار بدل خواهد شد.

برهان سوم بر وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر

دلیل دیگر بر اثبات حرکت جوهری که ملاصدرا آنرا ببرهان مشرقی توصیف کرده است آنست که عرض و عرضی ذاتاً یکی هستند و اختلاف آنها مانند جنس با ماده و فصل با صورت اعتباری است، باین معنی وقتی وصفی لابشرط ملاحظه شود عرضی و محمول است ولی اگر همان وصف بشرطلااعتبار گردد عرض و غیرقابل حمل میباشد.

مترجمین کلام ارسطو برای یکی بودن عرض و عرضی مقولات را بمشتقات تفسیر نموده‌اند با توجه باین اصل (هر حکمی که برای یکی از دو متحد باشد برای دیگری هم هست) میتوان گفت تبدل در عرض مانند دگرگونی در کیف یا کم یا وضع یا این، که مورد اتفاق است عین تبدل در عرضی است و از جهت اینکه عرضی بسبب حمل با معروضات متحد میشود تجدد عرضی نیز عین تبدل معروضات و دگرگونی در جوهر میباشد.

بعقیدهٔ نگارنده یکی بودن عرض و عرضی و اشتراك آنها در تمام احکام امر نظری و محتاج باثبات است و این حکم در بداهت روشن تر از حرکت جوهری نیست شاید آنان که حرکت در جوهر را قبول ندارند عقیده داشته باشند که شدت و ضعف در عرضی جایز نیست و تغییر تدریجی فقط در اعراض است.

برهان چهارم بر وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر

دلیل دیگری که ملاصدرا برای اثبات حرکت جوهری و مجعول نبودن تجدد طبیعت در رسالهٔ حدوث و اسفار آورده [1] و آنرا برهان عرشی نامیده آنستکه

۱- در اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحرکة فی الجوهر اعلم ان الطبیعة .. الخ.) ص ۲۳۰ بیان شده است و در رسالهٔ الحدوث باین عبارت شروع شده است : (اعلم ان الطبیعة .. الخ) ص ۲۳-۲۴

میگوید: قوی و طبایع مادی بدون ماده و داشتن وضعی خاص نمیتوانند در اجسام فاعل امری باشند برای آنکه ایجاد فرع وجوداست و چنانکه گفته شد وجود قوی مادی در فاعلیت احتیاج بمشارکت ماده و وضع مخصوص دارد و اگر طبایع ذاتاً بدون واسطهٔ ماده فاعل امری باشند جسمانی نخواهند بود، باتوجه باین اصل چون ماده وضع خاصی نسبت بخود و قوی خود ندارد بدین جهت طبیعت جسمانی نمیتواند بواسطهٔ ماده فعلی رادرماده ایجاد کند پس فاعل ماده وعلت طبیعت و هرچه بر آن عارض میشود امری غیر مادی است از این دو مقدمه نتیجه میگیرد که ممکن نیست میان طبیعت و لوازم آن جعلی واسطه باشد و بهمین جهت طبیعت مانند حرکت ذاتاً متجدد است و لوازم طبیعت با طبیعت در حدوث و تجدد و بقاء و زوال متحد و یکی هستند و تفاوتشان در این است که فیض وجود ازمبدءاعلی بواسطه طبیعت بر لوازم آن میگذرد و طبیعت چنانکه گفته شد درحقیقت رابط میان متجدد و ثابت است.

بعقیدهٔ مؤلف با پذیرفتن مقدمات مذکور تمامیت این برهان مبتنی بر اثبات لزوم تجدد برای طبیعت است و تا ثابت نشود که حرکت لازم طبایع اجسام است دلیل عرشی بر تجدد طبایع ودگرگونی جواهر دلالت نخواهد کرد و ظاهراً کسانی که حرکت جوهری را انکار کرده‌اند عقیده دارند که حرکت لازم طبایع اجسام نیست و بهمین جهت ارسطو طبیعت را نخستین مبدء حرکت و سکون تعریف کرده و بدیهی است که امکان ندارد اضداد لازم یک چیز باشند.

برهان پنجم بروقوع حرکت درجوهر

در فصل مربوط به بیان حقیقت حرکت در نزدعرفا، بیان نمودیم که متکلمین عقیده دارند دراعراض بنحو انفصال تجدد امثال است باین معنی که در هر آن موضوع دارای فردی از عرض است که با فرد آن قبل و بعد تفاوت دارد و این افراد که دارای ماهیت نوعیه واحدی هستند میان آنها اعدام فاصله است. توضیح آنکه اگر موضوع عرض را در سه یا پنج آن فرض کنیم عرض آن اول و سوم و پنجم متماثل‌اند و درآن دوم و چهارم عدم هائی میان امثال فاصله است

ولی عرفا و محققین در جواهر و اعراض تجدد امثال را بنحو پیوستگی ثابت کرده‌اند و عقیده دارند که فیض وجود در هر لحظه بر ماهیات امکانی بنحو اتصال است و بواسطهٔ همانند بودن این فیوضات اهل ظاهر بتجددو دگرگونی آنها توجهی ندارند چنانکه مولانا جلال‌الدین رومی در بیان این معنی گوید:

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو میرسد مستمری می‌نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی دراز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع

و مولانا عبدالرحمن جامی با این حقیقت تصریح کرده است چنانکه گوید:

چیزی که نمایشش بیک منوالست
واندر صفت وجود بر یک حال است
دربدو نظر گرچه بقائی دارد
آن نیست بقا تجدد امثال است

تجدد امثال درجواهر بعقیدهٔ عرفا حشری است که آنرا قیامت نقد و ساعت حاضر می گویند. عارف رومی میفرماید:

اندر قیامت‌ساهر لحظه حشر نوئیست
زین حشر بیخبرند این مردم حشری

با این که عرفا تجدد امثال را در وجود جواهر واعراض میدانندو وجود هم جوهر و عرض نیست معذلک برای آنکه وجود درنزد حکما عین تحقق ماهیات است و بر ماهیات بضمیمه حمل نمیشود ، بدین جهت میتوان از تجدد امثال وجود ممکنات تبدل جواهر و اعراض را ثابت کرد و گفت احکام وجود باماهیت یکی‌است و تبدل در وجود جواهر عین تبدل درجواهر و دگرگونی در وجود اعراض ، عین تبدل در اعراض است.

برهان ششم بر وقوع حرکت در جوهر

نفس حیوانی و روح بخاری که در ماده منطبع است مبدء ادراکات حسی است و بتدریج بادراك خیالی و وهمی و رفته رفته بمرتبهٔ ادراك عقلی میرسد.

توضیح آنکه در سیر تکامل برای هر موجود غایتی است که تدریجاً بآن خواهد رسید و تصور غایت و حرکت بسوی آن جزء مبادی وجود غایت است و اجسام بسبب تغییر تدریجی بغایت مطلوب نزدیک میشوند.

بعقیدهٔ ملاصدرا رسیدن بغایت بر طریق اتحاد است نه اتصال یعنی پس از گذشتن متحرك از مراتب کمال در پایان حرکت، متحرك عین غایت میشود چنانکه در بارهٔ تکامل مراتب عقل نظری عقیدهٔ ملاصدرا بر آنست که عقل هیولانی بعد از رسیدن بمرتبهٔ عقل بالمستفاد با عقل فعال متحد میشود واین امر مستلزم حرکت جوهری و تبدل ذاتی است، و حصول تصورات جزئیه که مبادی حرکات جزئیه‌اند تدریجی است و همانطوریکه هر حرکتی ذاتاً متجدد است مبادی آنها که تصورات و علوم باشند متجدد و متصرم خواهند بود. گرچه بعقیدهٔ حکما، علوم کیفیات نفسانی هستند ولی بحکم انحفاظ ذات و ذاتی در تمام مراتب وجود صور جواهر جواهر و صور اعراض اعراض است و قائلین بحرکت جوهری از طریق تجدد علوم نتیجه گرفتند که جواهر باید ذاتاً متحرك باشند و نفس ناطقه هم بسبب تجدد صور در هر لحظه ذاتاً متصرم و متبدل میشود تا بمرتبهٔ کمال مطلوب برسد و با عقل فعال متحد شود.

مأخذ حرکت جوهری

ملاصدرا در اغلب تألیفات فلسفی بحرکت جوهری تصریح نموده و خود مدعی است که باتدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمهٔ اطهار باین حقیقت رسیده است و عقیده دارد که از برکت مطالعهٔ کتاب آسمانی براهین حرکت جوهری بر او الهام گردید. چنانکه در کتاب مشاعر در مشعر سوم از منهج سوم در بیان حدوث عالم گوید: (لاشیئی من الاجسام و الجسمانیات المادیة فلکیا او عنصر یا

نفسا کان او بدنا الا و هو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود و الشخصیة مع برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر فی آیات الله و کتابه العزیز.) (۱) یعنی همه اجسام و جسمانیات مادی فلکی یا عنصری نفس یا بدن ذات شان متجدد و وجود آنها متصرم است و از تدبر در آیات قرآن و تفکر در کتاب عزیز تجدد اجسام بر من معلوم گردید.

ملاصدرا در اسفار و در رسالهٔ حدوث بعد از برطرف کردن اشکال عدم بقاء موضوع و اثبات شدت وضعف در جوهر در ذیل این عنوان«فصل فی تأکید القول بتجدد الجواهر الطبیعة المقومة للاجرام السماویة و الارضیة» سئوالی را درخصوص حرکت جوهری مطرح نمود وضمن پاسخ آن مآخذی چند برای تجدد طبایع و حرکت در جوهر بیان کرده است.

پرسش او راجع بحرکت جوهری این است که میگوید: اگر از ما بپرسند که فلاسفه در تمام موارد حقیقت غیر قار را بحرکت و زمان منحصر کرده اند و جمهور بی قراری حرکت را تابع زمان و شیخ اشراق سهروردی بعکس زمان را در عدم ثبات تابع حرکت می پنداشت و عقیده بتجدد طبایع و تبدل امثال بر خلاف اجماع حکما مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما بآن عقیده نداشته است. در پاسخ این سئول می گوید: اولاً در مسائل عقلی متابعت برهان و پیروی از دلیل باید کرد، و هرگز شهرت و اجماع حقیقتی را اثبات نمی کند. و ثانیاً کسانی که حقیقت غیرقار را بحرکت و زمان اختصاص داده اند شاید قصد شان ماهیت حرکت و زمان باشد که ذاتاً متجدد و ماهیت آنها متصرم و گذران است و این نظریه ها مذهب ما که عقیده داریم تجدد جواهر و تبدل طبایع بحسب وجود است و از جهت ماهیت ثابت اند منافات ندارد. و ثالثاً حرکت که عبارت از خروج تدریجی از قوه بفعل است امری اضافی و نسبی است و امور اضافی در اصل وجود و عدم و همچنین در تجدد و بقاء تابع ذات مضاف وطبیعت منسوب الیه است وبهیچوجه استقلالی

۱- المشاعر خطی مجلس شورایملی ص ٤۲ قفسه ۱۷٦۲

در وجود واتصاف بسایر صفات ندارد. رابعاً آنچه در سئوال گفته شده‌است که تجدد جواهر مذهب جدیدی است و حکیمی بتجدد طبایع و تبدل اجسام معتقد نبوده‌است مطلب درستی نیست زیرا علاوه بر آیات و احادیث ، ارسطو و زنون از فلاسفهٔ قدیم و محی الدین عربی و دیگران از عرفای بزرگ باین حقیقت تصریح کرده‌اند بنابراین مآخذ اصلی که ملاصدرا درمقام پاسخ ازاین سئوال برای حرکت جوهری دراین فصل ذکر میکند چهار نوع است اول آیات و اخبار دوم رأی ارسطو سوم عقیدهٔ زنون چهارم مذهب محی الدین عربی که هر یک بترتیب فوق بیان خواهدشد.

مأخذ اول آیات واحادیث

همانطوری که گفته شد یکی از مآخذی که ملاصدرا درتألیفات فلسفی برای تجدد طبایع ذکر کرده است آیات قرآن و احادیث پیغمبر (ص) وائمه (ع) است چنانکه در رسالهٔ حدوث گوید : (اما قولک فیما سبق ان هذا احداث مذهب لم یقل به احد من الحکماء فهو کذب و ظلم فان اول حکیم قال به فی کتابه هو الله سبحانه و هوا صدق الحکماء.)[1] یعنی سخن تو که تجدد درجواهر مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما بآن قائل نبوده است ، ستمکاری ودروغگوئی است برای آنکه خداوند نخستین حکیمی است که درکتاب آسمانی بآن تصریح کرده است و اوراستگوی ترین حکما است.

در اسفار و مشاعر و رسالهٔ حدوث بآیات زیادی بر حرکت جوهری و تجدد طبایع استدلال شده است که همه آن آیات بر تبدل اجسام وحرکت در جوهر صراحت ندارند و آیاتی که در آنها بر تبدل امور و دگرگونی طبایع تصریح شده است وملاصدرا هم در تألیفات خود بآنها استناد کرده عبارتست ازآیهٔ ۸۸ سورهٔ النمل. (وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب).[2] وآیهٔ ۱۵ ازسورهٔ «ق»

۱- رسالهٔ الحدوث چاپ ایران ص ۲۵

۲- یعنی و میبینی کوهها را پنداری شان خشک بجای خود در حالی که میگذرند همانندگذشتن ابرها

(بل هم فی لبس من خلق جدید.) [۱] و آیهٔ ۶۱ از سورهٔ الواقعة.(علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون.) [۲] واما آیات دیگر مانند آیهٔ ٤ ازسورهٔ مریم(انانحن نرث الارض و من علیها والینا یرجعون.) [۳] وآیهٔ ۶۷ از سورهٔ الزمر (والسموات مطویات بیمینه.) [٤] و آیهٔ ۲۶ و ۲۷ از سورهٔ الرحمن. (سبحانه کل من علیها فان ویبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام.) [۵] و آیهٔ ۹۳ و ۹۵ از سورهٔ طه (ان کل من فی السموات و الارض آتی الرحمن عبدا و کلهم آتیه یوم القیمة فردا.) [۶] و بسیاری از آیات دیگر مانند آیهٔ «کل الینا راجعون.» و آیهٔ «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کد حا فملا قیه.» و آیهٔ «یوم یبعثکم الله جمیعا.» و آیهٔ «کل آتوه و آخرین» و آیهٔ «فقال لها وللارض ائتا طوعا او کرها قالتاآتینا طائعین» وبسیاری از آیات دیگر که ملاصدرا دلیل بر حرکت جوهری و تجدد طبایع قرار داد بهیچوجه برین معنی صراحت ندارند. [۷]

ملاصدرا در رسالهٔ حدوث بعد از استشهاد بآیات مذکور میگوید در میان احادیث نبوی اخبار زیادی است که بر تجدد طبایع و تبدل امثال تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند و بعد از آن یک خبر الهی و دو خبر نبوی و یک خبر از علی «ع» ذکر نموده است چنانکه گوید: «وکذافی سنة نبینا یوجد احادیث کثیرة تدل علی

۱- بلکه ایشان از آفرینش نوین در پرده‌اند

۲- اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و می‌آورد آفرینش نوینی

۳- همانا زمین و آنکه بر آنست میراث میبریم و بسوی ما بازگردانیده شوند

٤- بدست قدرتش آسمانها در پیچیده‌اند

۵- هر که بر آنست نابود شود در وی پروردگار که صاحب مهتری و بزرگواری است بجای ماند

۶- نیست هر که در آسمانها و زمین است مگر آنکه آینده است خدا را بنده وهمگیشان در روز قیامت بتنهائی بسوی خدا میایند

۷- رسالة‌الحدوث چاپ ایران ص ۲۵-۲۶

تجدد الجواهر الطبیعة تصریحاً و تلویحاً منها ما فی الحدیث الالهی ما ترددت فی شیئی انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن و منها قوله «ص» قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشأومنها قوله الدنیادار زوال و انتقال منها قوله امیرالمؤمنین «ع» فی قوله تعالی و جائت کل نفس معها سائق وشهید سائق یسوقها الی محشر و شاهد یشهد علیها بعملها.»(۱)

بعقیدهٔ نگارنده چون تجدد طبایع مجعول نیست مشکل بتوان حدیث الهی را که ظاهر در تردد قبض روح مؤمن است دلیل بر تجدد طبایع و تبدل ذاتی قرار داد اما دو حدیث نبوی با اینکه در مورد خاص و بموضوع معینی اختصاص دارند در غرض ملاصدرا ظهور بیشتری دارندودر خبرمنقول ازعلی«ع» اگربخواهیم جملهٔ «سائق یسوقها الی محشر» را دلیل بر تجدد نفس وحرکت جوهری بدانیم چون این تغییر بسبب فاعل است عرضی است و چنانکه گفته شد میان اجسام و تجددآن جعلی فاصله نیست بنابراین خبر اخیر هم صراحت و ظهوری بر حرکت جوهری و تجدد طبایع ندارد.

مأخذ دوم عبارت ارسطو

ملاصدرا علاوه بر آیات و اخبار مذکور مدعی است که درکلمات فلاسفهٔ قدیم و عرفای اسلامی عباراتی است که بر حرکت جوهری وتجدد طبایع تصریح شده است و بعد دو قسمت ازکتاب اثولوجیا ارسطو را که بعقیدهٔ او بر تبدل جواهر و تجدد طبایع اجسام صراحةً دلالت دارد ذکر می کندچنانکه درکتاب اسفار گوید: «و فی کلمات الاوائل تصریحات و تنبیهات علیه فلقد قال المعلم الفلاسفة الیونانیة فی کتابه المعروف بکتاب اثولوجیا معناه معرفة الربوبیة انه لایمکن ان یکون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاکان او مرکبا اذا کانت القوة النفسانیة غیر موجودة فیه و ذلک ان من طبیعة الجرم السیلان و الفناء فلوکان العالم کله جرما لانفس

۱- رسالة الحدوث ص ۲۶

فیه ولاصورة لبادت الاشیاء و هلکت. » (۱) یعنی در کلمات پیشینیان برتجددطبایع تصریح و تنبیهی شده است و معلم فلاسفهٔ یونان در کتاب معروف خود اثولوجیا که معنی آن خدا شناسی است گفته است هیچ جرمی از اجرام خواه‌بسیط‌یامرکب وقتی نیروی جان در آن نباشد ثابت و پا برجا نیست برای آنکه طبیعت جرم گذران و زوال است و اگر تمام عالم اجرام بی‌نفس و حیات باشند هر آینه اشیاء نیست و هلاك میشوند.

چنانکه ملاحظه میشود عبارت‌مذکورصراحت‌داردبر اینکه طبایع ذاتاًمتجدد و متصرم‌اند و در هر لحظه تمام اجسام دگرگون شده تبدل می‌یابند و آنچه‌ثابت و باقی میماند ارواح عقلی است.

عبارت دیگر ارسطوکه بعقیدهٔ ملاصدرا برحرکت‌جوهری و تجددا‌سوردلالت دارد این است که گوید: « ان کانت النفس جرما من‌الاجرام لکانت متقضیة‌سیالة لامحالة لانها تسیل سیلانا تصیر الاشیاء کلها الی الهیولی فاذاردت الاشیاء کلها الی الهیولی ولم یکن للهیولی صورة تصورها و هی علتها بطل الکون‌فبطل‌العالم ایضا اذاکان جرما محضا و هذا محال. » (۲) یعنی اگر نفس مانند سایراجسام جرم باشد بناچار متجددو گذران است، و این گذشتن و تجدد سبب میشوند که‌اشیاء بهیولی بازگردند و همین که بهیولی باز گشتند و هیولی‌هم صورتی نداشت که‌آنرا فعلیت بخشد هستی باطل خواهد شد بنا بر این وقتی عالم جرم خالص باشد تماماً تباه میشود و تباهی عالم محال است.

---

۱ - الیمن التاسع من کتاب اثولوجیا فی النفس الناطقة و انها لاتموت . حاشیهٔ قبسات ص ۲۸۵

۲ـ اثو لوجیافی النفس الناطقه و انها لاتموت حاشیهٔ قبسات‌ص ۲۸۸ در رسالهٔ اثو-لوجیا بجای تصیر تنفص و بجای ردت انتقصت ولی دراسفار و رسالهٔ حدوث بطریقی است که در متن آورده شده است.

مأخذ سوم عبارات زنون

ملاصدرا بنقل از ملل و نحل شهرستانی عبارتی از زنون ذکر کرده و آنرا دلیل بر حرکت جوهری و تجدد اجسام قرار داده است چنانکه گوید: « و مما یدل علی ذلک رای زنیون الاکبر و هو من اعاظم الفلاسفة الالهیین حیث قال ان الموجودات باقیة دائرة اما بقائها فبتجدد صورها و اما دثورها فبدثور الصورة الاولی عند تجدد الاخری و ذکر ان الدثور قد لزم الصورة والهیولی. » (۱) یعنی مذهب زنون اکبر که از بزرگان فلاسفهٔ الهی است بر تجدد طبایع و حرکت جوهری دلالت دارد آنجا که گفته است : همه موجودات در عین بقاء نابود میشوند و بقاء صور بتجدد صور است و فناء صور بزوال صورت نخستین و پدید آمدن صورت دیگر است و گفته است تجدد و زوال لازم صورت و هیولی است.

چنانکه در گفتار اول و دوم بیان داشتیم ارسطو بتجدد جواهر و تقلب ماهیات عقیده نداشت و حرکت در نظر فلاسفهٔ ایلیائی واقعیت ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد سکون است.

مأخذ چهارم عبارت محی الدین عربی

از جمله مآخذی که در اسفار برای حرکت جوهری و تجدد طبایع ذکر شده است عباراتی از محی الدین عربی است. یکی از کتاب فصوص الحکم که در حقیقت بیان سیر رجوعی است و دیگر از کتاب فتوحات المکیة چنانکه گوید : « و مما یؤید ما ذکرناه قول الشیخ العربی فی فصوص الحکم و من اعجب الامر ان الانسان فی الترقی دائما و هو لا یشعر بذلک للطافة الحجاب و رقته و تشابه الصور مثل قوله تعالی و اتوابه متشابها. » (۲) و قال فی الفتوحات فالموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخرة لان التکوین لا یکون الا عن متکون فمن الله توجهات علی الدوام کلمات لا تنفد و قوله ما عند الله باق اشارة الی ما ذکرنا من بقاء کلمات الله تعالی العقلیة الباقیة

۱- رسالهٔ حدوث ص ۲۶-۲۷

۲- آیهٔ ۲۵ سورهٔ ۲

ببقاء الله و دثور اصنامها الجسمانية.» [۱] بعضی چیزهائی که مؤید تجدد طبایع و حرکت در جوهر است سخن محی‌الدین عربی در کتاب فصوص‌الحکم میباشد که گوید: بسی جای شگفت است با اینکه انسان پیوسته درترقی است معذلک برای همانندی صور و لطیف بودن پرده بتجدد ذاتی توجهی ندارد چنانکه خداوند فرموده است: «آورده شده‌اند همانند» و در فتوحات گفته است همه موجودات در دنیا و آخرت پیوسته متحرکند برای آنکه تکوین بی فاعل و مکون ممکن نیست و همیشه برای ذات حق توجهات و کلماتی است که تمام نمیشود و سخن حق تعالی که فرموده است: آنچه در نزد خدا است باقی است اشاره بمجردات عقلی و فناء و زوال اجسام است.

نتایج حرکت جوهری

ملاصدرا بعضی از مشکلات فلسفی را بوسیلهٔ حرکت جوهری حل کرده‌است و از تجدد طبایع چند نتیجه گرفت که از آن جمله است:

۱- حدوث زمانی عالم

فلاسفه در حدوث وقدم ماده اختلاف کرده‌اند مادیون عقیده دارند که ماده جسمانی مصنوع و مخلوق نیست وازلی و ابدی است وحرکت ذاتی ماده است که از آن جهان پدید آمده است. جمعی دیگر بر خلاف مادیون میگویند ماده مخلوق و مصنوع است و این دسته نیز در حدوث ماده اختلاف کرده‌اند. ارسطو و فارابی و ابن‌سینا بحدوث ذاتی ماده عقیده داشته‌اند و افلاطون و پیروان او بحدوث زمانی گرائیده‌اند، ملاصدرا میگوید فارابی بیهوده در کتاب «الجمع بین رای الحکیمین» سعی کرده است عقیدهٔ افلاطون را با رای ارسطو جمع کند و بیهوده گفته است مقصود افلاطون حدوث ذاتی است و چگونه میتوان از حدوث زمانی چشم پوشید و فقط بحدوث ذاتی قائل شد با اینکه در این کار تکذیب پیغمبران است بدین جهت حدوث زمانی عالم اجسام را به حرکت جوهری ثابت کرده است و میگوید چون طبایع پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض اجسام تبدل می یابد بلکه ذات و گوهر

۱- امور عامهٔ اسفار ص ۲۳۳

اجسام هر لحظه متجدد میگردد ، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی میشود و مقصود افلاطون از حدوث زمانی همین حرکت جوهری است و این حدوث زمانی عالم باقدم زمانی ماده که عقیدهٔ ارسطو است منافات نخواهد داشت.

۲ - جسمانی بودن روح در آغاز آفرینش و روحانی شدنش بعد از تجدد

ارسطو و پیروان او ارواح بشری را در آغاز خلقت مجرد میدانسته اندو در کتاب نفس دلائلی بر تجرد آن اقامه کرده‌اند. ملاصدرا عقیدهٔ جدیدی در بارهٔ نفس انسان بیان داشته است و میگوید روح در آغاز پیدایش مادی است و با سایر صور مانند چوب و سنگ و نظائر آن فرقی ندارد ولی رفته رفته بحرکت جوهری مجرد میشود و بعد از تجرد همیشه زنده و باقی است بدین جهت معروف است که بعقیدهٔ ملاصدرا نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

۳- معاد جسمانی

ملاصدرا از طریق تجدد طبایع بمعاد جسمانی رسیده است و میگوید بنا به دین مقدس اسلام معاد جسمانی است و جسم هم دارای ابعاد سه گانه است و این ابعاد لازم صورت جسم است نه مادهٔ آن و حکمای مشاء از اینکه معاد را روحانی دانسته‌اند بشرایع اسلام بی‌اعتنائی کرده‌اند بدین جهت معاد جسمانی را بحرکت جوهری ثابت کرده است و در بیان این حقیقت میگوید : طبایع موجودات یک نوع حرکت ذاتی و تکامل جوهری دارند و بعد از آنکه بحد کمال خود رسیده‌اند از ماده جدا میشوند و مادهٔ این جهان مانند مزرعه‌ای است که در آن تخم بیفشانند بعد از گرفتن خرمن و جمع آوری محصول باز از نو زراعت کنندو صور لحظه بلحظه از عالم غیب بجهان مادی میرسد تا صور جدیدی پدید آید باین ترتیب تمام اشیاء از جماد و نبات و حیوان دارای حشر خواهند بود.

۱- حشر جمادات

صورت زمین و آفتاب و ماه و دیگر جمادات از ماده مفارقت می کنند و آفتاب

و زمین عالم آخرت میگیردد و صورت آتش آتش دوزخ میشود ولی هیولی وزمان و حرکت که استعداد صرفند فانی و معدوم میگردند و این سه امر در این جهان برای تربیت صور است و مانند رحم میباشد که بعد از پرورده شدن طفل نیازی برحم نیست.

۲ـ حشر نباتات

نباتاتی که طراوت بسیار دارند و دارای میوهٔ شیرینی هستند پس از قطع شدن یا خشک گشتن صورت آنها از ماده جدا میشود و از نهالهای بهشت میشود و اگر آن نهالها دارای میوهٔ تلخ باشد صورت آن که از ماده جدا شد از درختهای دوزخ میگردد.

۳ـ حشر جاندارها

هرموجودی که جان داشته باشد همینکه جانش از تن بیرون شد اگر آن جان بمقام تخیل نرسیده باشد به رب‌النوع ملحق میشودوبطور جمعی در رب‌النوع بشر خواهد بود و همچنین هر عضوی که از حیوان فاسد شد جان‌آن باز بربالنوع آن جانور بازگشت میکند ولی اگر حیوان بمقام تخیل رسیده باشد دارای حشر استقلالی است برای آنکه قوهٔ خیال بر خلاف عقیدهٔ مشائیین مجرد است و میتواند بعد از مفارقت از ماده مستقلاً موجود باشد. بنا بر این جانهای اطفال خردسالی که هنوز بخیال‌نائل نشده‌اند دارای حشر کلی‌وجمعی‌است و حشراستقلالی ندارد.

فصل پنجم

در بیان اقسام حرکت از جهت محرک

حکما حرکت را از جهت محرک بر سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱ـطبیعی ۲ـقسری ۳ـارادی.

ابن‌سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا در بیان اقسام حرکت از جهت محرك گوید: (و الحرکة اذا کانت فی ذات الشیئی و قد ینبعث عن طبیعة لامن خارج ولابارادة ولاقصد کنزول الحجر و قد تنبعث عنه بالارادة و قد یکون بسبب قسری من خارج کصعود الحجر.) [1] یعنی (و حرکت اگر در ذات چیزی باشد گـاه از طبیعتش بـر میآید نـه از خارج ونه از قصد واراده مانند سرازیر رفتن سنگ و گاه از ارادهٔ او بر میآید و گاه بسبب قسر خارجی است مانند بالا رفتن سنگ.) [2]

بعضی از فلاسفه در بیان اقسام حرکت از جهت محرك بجای ارادی نفسانی آورده‌اند، چنانکه باباافضل در رسالهٔ عرضنامه در نهم از سخن در اقسام علل حرکت گوید: (بباید دانست که حرکت از سه چیز آیدو بدان سه علت بازخوانند طبع و نفس و قهر.) [3] و بعد از آن هریك را بتفصیل شرح داده است.

لاهیجی درگوهر مراد در بیان اقسام حرکت باعتبار محرك گوید: (وحرکت چون امری است حادث ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرك بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه از این حیثیت که تحریك منسوب باواست اگر مقارن شعور واراده بود آن را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند چون مبدء حرکت جمادات وطبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت

۱- فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا ص ۴۲-۴۳

۲- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۷۸

۳- رسالهٔ عرضنامه ص ۱۶۶

باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی ونفسانی.) (۱)

ناصرخسرو در زادالمسافرین در بیان اقسام حرکت از جهت محرک گوید: (وگفته‌اند نیز که حرکت بر سه روی است، یکی ازو طبیعی است و دیگر قسری است وسه دیگر ارادی است.) (۲)

تفسیر حرکت طبیعی و بیان اقسام و احکام آن

حرکت طبیعی آن است که باعدم شعور متحرک مبدء حرکت در آن موجود باشد مانند حرکت آتش سوی بالا وحرکت آب سوی پائین. در حرکت طبیعی بودن حرکت بر یک جهت معتبر نیست، بنا بر این حرکت نبض و نمو نباتات از اقسام حرکت طبیعی است چنانکه قطب‌الدین شیرازی در بیان اقسام‌حرکت‌ذاتی گوید: (و حرکت منقسم میشود بآنک مقتضی آن قوتی‌باشد جسم رایاامری خارج از جسم‌وقوی او و اولی رایاشرط کنندد رآن کی‌اوبادراك وارادت‌باشدو این‌حرکت ارادی است چون حرکت حیوان یاشرط‌نکنندد‌رآن این‌را و این‌حرکت طبیعی‌باشد خواه قوت اقتضاء آن کند بروتیرهٔ واحده چون حرکت حجر بشیب و خواه بروتایر مختلف چون نمو نبات.) (۳)

ابن‌سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا حرکت نبات راجزءاقسام حرکت‌طبیعی آورده است چنانکه گوید: (اما طبیعی که خاص چیزی است آنست که بتنهائی ازقوهٔ طبیعی که دراو است صادر شود و مقصود ما ازقوهٔ طبیعی در اینجا هرقوه‌ای است که از ذات چیزی سبب حرکت شود بدون اراده و آن طبیعت صرف باشد یا اینکه مانند نفس گیاه باشد. مثال قسم اول حرکت سنگ است بسوی زیر که از اراده نیست و بجهات مختلف هم نمیرود و مثال قسم دوم مانند

۱- گوهر مراد لاهیجی ص ۹۰-۹۱

۲- زادالمسافرین ناصر خسرو ص ۳۹

۳- جملهٔ دوم از کتاب درةالتاج ص۱۰۲

حرکت جسم نامی است بسوی نمو خود که آن نیز باراده نیست ولیکن بجهات مختلف میرود.) (۱)

بعقیدهٔ اکثر حکما حرکت طبیعی دارای مبدء و منتهای معین است و بهمین جهت مانند حرکت افلاك پیوسته و پاینده نیست. ابن سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعات شفا مستدلاً گسستگی حرکت طبیعی را بیان کرده است چنانکه گوید: «پس هر حرکت طبیعی اگر مانعی پیدا نکند بغایت طبیعی منتهی میشود و اگر آن غایت حاصل شد محال است که متحرك بحرکت طبیعی درآید زیرا که حرکت ترك است و گریز و غایت طبیعی را هیچ چیز بطبع ترك نمی کند و از او نمی گریزد و بنابراین هر حرکت طبیعی برای رسیدن بسکون است خواه در مکان باشد خواه در کیف یا کم یا وضع پس هر حرکتی که ساکن نشود طبیعی نیست بنابر این حرکت متصل مستدیر طبیعی نمیباشد، و چگونه باشد با این که همهٔ اوضاع و مکانهائی که میتوان فرض کرد که بالطبع بواسطهٔ آن حرکت از آنها میگریزد بواسطهٔ همان حرکت عیناً بالطبع مقصد او میباشد و محال است که طبیعت از چیزی که قصد او را دارد بالطبع از آن بگریزد پس حرکات مستدیر یا از اسباب خارجند و یا از قوه‌ای هستند غیر از طبیعت یعنی از قوهٔ ارادی.» (۲)

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در بارهٔ طبیعی نبودن حرکت افلاك چنین استدلال کرده است: «و این محال است که آنچه مطلوب بود بطبع متروك بود بطبع و آنچه از او بگریزند بطبع و را طلب کنند بطبع بلی در حرکات ارادی باشد که این اختلاف اوفتد بسبب تصور غرضی و از اختلاف آن اختلاف هیئت حرکت پدید آید از این سخن پدید آید که حرکت جسم باستدارت حرکات نفسانی است نه حرکت طبیعت.» (۳)

۱– ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۸۱– طبیعیات شفا ص ۱٤٤

۲– ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص۳۷۹– طبیعیات شفا ۱٤۳

۳– ترجمهٔ اشارات و تنبیهات ص ۸۱–۸۲

باباافضل در رسالهٔ عرض‌نامه در بیان ناپیوسته بودن حرکت طبیعی گوید: (چنین حرکت را مبدئی معین بود تا مقطعی معین و پیوسته نبود از آنکه طبع اجسام تا اجسام بر حال و جای طبیعی بود نجنباندش که جنبش گریختن است از حالی و جائی سوی حالی و جائی دیگر و از حال‌وجای طبیعی گریز بطبع نبود آری اگر حالی و جائی بیفتد جسم را نه طبعی که غالب گردد بر قوت طبعی و بحالی وجائی نه‌طبعی بردش ، طبع بآن حال غریب بکوشد و آن کوشش را میل خوانند تاآنگه که قوت غریب منتهی گردد و طبع غالب شود و جسم را بحال و جای طبعی بازبرد.) (۱)

ناصر خسرو برخلاف ابن‌سینا و سایر حکمای‌مشاء در بیان اقسام حرکت‌طبیعی حرکت افلاك را از انواع حرکت‌طبیعی‌قرار داده‌است‌چنانکه‌در کتاب زادلمسافرین گوید : (اما طبیعی سرحرکات طبایع و افلاك را گفتند و چون حرکت دو طبع گران که خاك و آب است سوی مرکز عالم و چون دو طبع سبك که هوا و آتش است سوی حاشیت عالم و چون حرکت جوهر فلك که آن‌نه گران‌و نه سبك باستدارت بگرد مرکز خویش مرین سه حرکت را حرکت طبیعی گفتند.) (۲)

ابن‌سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات‌شفادرمقام تفسیر حرکت طبیعی میگوید : (طبیعت در اجسام در صورتی مبدء حرکت است که‌بر آنها خلاف‌طبیعتی عارض گردد بنا بر این طبایع اجسام بدون عروض حالت غیر طبیعی ساکن‌میباشند چنانکه گوید : (و باید دانست اینکه میگوئیم حرکت طبیعی مقصوداین نیست که حرکت البته ازطبیعت بر میآید در حالی که طبیعت بحال خود است زیرا که طبیعت ذات ثابت و پایدار است و آنچه ازو بر میآید نیز با وجود طبیعت ثابت و پایدار و قائم و موجود است ولیکن حرکت قطعی دائماً معدوم و تجدید میشود و استقرار ندارد و حرکت توسطی ناچار مقتضی ترك چیزی است و چون ذات طبیعت مقتضی ترك چیزی باشد هرآینه آن چیز باید بیرون از طبیعت باشد و چون چنین

۱- مصنفات باباافضل رسالهٔ عرضنامه ص ۱۶۶-۱۶۷

۲- زادالمسافرین ص ۳۹ چاپ برلین

باشد. مادام که امری بیرون از طبیعت پیش نیاید قصد ترك طبیعت بطبع عارض نمیگردد بنا بر این حرکت طبیعی از طبیعت صادر نمیشود مگر اینکه حالت غیرطبیعی عارض گردد و حالت غیر طبیعی ناچار حالی طبیعی درازاء خود دارد زیرا که مقابل طبیعت است، پس حرکت غیر طبیعی اگر چیزی را ترك میکند متوجه بسوی امر طبیعی است.) (۱)

تفسیر حرکت قسری و شرح احکام و اقسام آن

قسر در لغت بمعنای جبر و ستم و در اصطلاح حکما بر خلاف طبع است. مبدء حرکت قسری در طبیعت مقسور است و ذات قاسر معد تحریك میباشد نه علت تامه برای حرکت، پس حرکت قسری با حرکت طبیعی از جهت وجود مبدء حرکت در متحرك فرقی ندارند و تفاوتشان در این است که حرکت قسری برخلاف حرکت طبیعی مستفاد از خارج و با عداد قاسر محتاج است. لاهیجی در کتاب گوهر مراد بعد از تفسیر حرکات سه گانه طبیعی و قسری و نفسانی گوید: (و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر.) (۲)

بابا افضل در رسالهٔ عرضنامه در تفسیر حرکت قسری و بیان بعضی احکام آن گوید: (و اما حرکت قسری حرکت جسم بود از قوتی جز قوت طبعش چون حرکت آب از سردی سوی گرمی بگرمی آتش و چون حرکت سنگ بر بالا از قوت غریب که تا آن قوت غریب با وی بود آن حرکت ازو پیدا همی شود و چون سست گردد قوت غریب طبع آب آب را بسردی باز برد و طبع سنگ سنگ را سوی نشیب باز آورد و چنین حرکت را نیز اتصال نباشد که طبع غریب با چیز نماند.) (۳)

ابن سینا در آغاز فصل چهاردهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا در بیان حرکت

۱- فصل نهم از مقالهٔ چهاردهم طبیعیات شفا ص ۳۷۹

۲- گوهر مراد فصل دهم از باب اول چاپ افست ص ۹۱

۳- رسالهٔ عرضنامه در نهم از سخن در بیان اقسام علل حرکت ص ۱۶۵

قسری و شرح اقسام آن میگوید :(حرکت غیر طبیعی با وجود غیر طبیعی بودن در ذات موصوف بحرکت موجود است و آن یا حرکت قسری است یاحرکت از جانب خود متحرك ، و اکنون ما در حرکت قسری گفتگو میکنیم و میگوئیم : حرکت قسری حرکتی است که محرك او بیرون از متحرك است و مقتضی طبع او نیست و این نیز یا فقط خارج از طبع است مانند حرکت سنگی که آنرا روی زمین می کشند و یا با حرکت طبیعی ضد هم هست مانندحرکت دادن سنگ ببالا و گرم کردن آب و گاهی حرکت غیرطبیعی در کم است مانند عضوی که بواسطهٔ ورم درشت شود ، یا فربهی که بدارو خوردن حاصل گردد ، و لاغری که از ناخوشی بر آید. امالاغری که از سالخوردگی میشود از جهتی طبیعی‌است‌و از جهتی طبیعی نیست‌اگر نسبت بطبیعت کل ملاحظه شود طبیعی است چون طبیعت کل برین امر جریان دارد و واجب است و اگر نسبت بطبیعت این بدن مخصوص ملاحظه شود ، طبیعی‌نیست چون از عجز طبیعت او است و از غلبهٔ‌قاهری برووتندرستی که ببحران‌حاصل میشود تغییر حالی است طبیعی ، و آنکه باین جهت نباشد تغییر حال غیر طبیعی است و همچنین مرگی که با جل میآید طبیعی است و آنکه از مرض وگشتن دست میدهد البته غیر طبیعی است. حرکتهای مکانی قسری گاهی بجذب است وگاهی بدفع و حرکتی که بحمل واقع میشود بیشتر شبیه بحرکت عرضی است و حرکت مستدیر قسری مرکب از جذب و دفع است و غلطانیدن گاهی از دو سبب خارجی است و گاهی از میل طبیعی است با جذب یا دفع قسری.) (۱)

ابن سینا در همین فصل بعد از تفسیر حرکت قسری‌و شرح اقسام آن درمقام بیان سبب وقوع آن قسم حرکت قسری که متحرك از محرك جدااست‌مانندحرکت چیزی که پرتاب میشود چهار مذهب ذکر کرده است.

۱- مذهب جذب.

۲- مذهب دفع.

۳- مذهب نیروگرفتن متحرك ازمحرك.

۱- فصل چهاردهم از مقالهٔ‌چهارم‌طبیعیات شفاص ۴۰۸

۴- مذهب تولید نیرو.

توضیح آنکه هرگاه متحرکی بقسر حرکت کند و محرک همراه متحرک نباشد در این وقت جای این سؤال است که گفته شود علت و فاعل حرکت چیست؟ حکماء در پاسخ این پرسش اختلاف کرده‌اند. بعضی ها گفته‌اند هوای جلوی متحرک از نیروی قاسر بیشتر متأثر شده پیش میرود و متحرک را بدنبال خود میکشد و این مذهب جذب است و جمعی دیگر عقیده دارند که هوا در پشت سر جمع شده و متحرک را بجلو دفع میکند و عده‌ٔ دیگر بر آنند که متحرک از قاسر نیرو میگیرد و حرکت آن بسبب نیروی اکتسابی است و در اثر برخورد متحرک بچیزهای دیگر کم کم نیروی خارجی ضعیف شده و عاقبت میل طبیعی غلبه میکند، بدین جهت متحرک از حرکت قسری باز ایستاده بسوی میل طبیعی بر خواهد گشت. و گروهی دیگر قائل بتولید نیرو شده‌اند و گفته‌اند. طبع حرکت اینست که بعد از حرکت حرکت تولید شود و طبع اعتماد این است که بدنبال آن اعتماد باشد و مانعی ندارد که حرکت معدوم شده و سکون جای گزین آن گردد یا بعد از سکون حرکت حادث شود.

ابن سینا بعد از آنکه بتفصیل نادرستی مذهب اول و دوم و چهارم را بیان کرده در اختیار و اثبات مذهب سوم چنین گوید: (لکنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من یری ان المتحرک یستفید میلاً من المحرک و المیل هو ما یحس بالحس اذا حوول ان یسکن الطبیعی بالقسر او القسری بالقسر الاخری فیحس هناک من القوة علی المدافعة التی یقبل شدة و نقصا فمرة یکون اشد و مرة یکون انقص مالا یشکک فی وجوده فی الجسم و ان کان الجسم ساکناً بما قسر.)[1] «اما چون ما مطلب را تحقیق کردیم درست ترین مذاهب آنرا دیدیم که متحرک از محرک قوه و میل بگیرد و این میل چیزی است که محسوس میشود هنگامی که کسی بخواهد متحرک طبیعی را بقسر یا قسری را بقسر دیگر ساکن کند در آن صورت قوتی بر مدافعه حس میکند که شدت وضعف دارد گاهی شدیدتر است و گاهی ضعیفتر چنانکه در وجود او در جسم شکی نمی رود

۱- طبیعیات شفا ص ۱۵۴-۱۵۵

اگر چه جسم بواسطهٔ قسر ساکن شود.» (۱)

ناصر خسرو در کتاب زادالمسافرین بعد از تفسیر حرکت قسری با این عبارت: (واما حرکت قسری مر حرکتی را گفتند که اندر مطبوعات آید و مر آنرا برخلاف طبع آن بجنباند چون حرکت سنگی که ما مر او را سوی هوا بر اندازیم تا بقهر سوی هوا بر شود و بطبع فرود آید یا چون حرکت آتش که ما مر او را بزخم از میان آهن و سنگ سوی نشیب فرو جهانیم.) (۲)

حرکت طبیعی را از اقسام حرکت قسری قرار داده و عقیده دارد که حرکت از جهت محرک بر دو قسم است یکی ارادی و دیگری قسری و احتجاج او درین باب آنست که حرکت بطور کلی از دو حال بیرون نیست یا بخواست متحرک است یا بغیر خواست و حرکت طبیعی چون بغیر خواست متحرک است پس قسری است چنانکه گوید: (و اکنون گوئیم که حرکت بر دو روی بیش نیست یکی از و حرکت ارادی است و دیگر حرکت قسری است و حرکت قسری مر خداوند ارادت راست و ازو پدید آینده است چنانکه بیان آن گفتیم و حرکت طبیعی هم قسری است و دلیل بر درستی این قول آنست که حرکت از چیزی یا بخواست ذات او باشد و یا بخواست جز او باشد و ظاهر است که مر طبایع را خواست نیست از بهر آنکه مر طبایع را زندگی نیست و دلیل بر اینکه مر طبایع را زندگی نیست آن است که مر زندگی را پذیرنده است و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی پذیر باشد روشن نباشد و چون ظاهر شد که طبایع مواتست و مر او را زندگی نیست و خواست مر زنده راست پیدا شد که مر طبایع را خواست نیست و چون مر طبایع را خواست نیست و متحرک است بحرکات که مر او را طبیعی گویند و مقدمهٔ این برهان آن است که حرکات از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز او باشد و پیدا آمد که حرکات طبایع بخواست جز طبایع است ... و آن نفس است که او جز طبایع است و چیزی

۱- ترجمهٔ طبیعیات شفا ص ۴۱۱-۴۱۲

۲- زادالمسافرین ص ۳۹-۴۰

که بخواست دیگری حرکت کند حرکت او قسری باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که حرکت طبایع قسری است و از نفس است و مر جسم را بذات خویش حرکت نیست.) (۱)

ناصرخسرو در همین کتاب دلیلهای دیگری بر قسری بودن حرکات طبیعی و مقهوریت مکانهای اجسام آورده است و در بیان اینکه همه طبایع طالب مرکزند گوید: (و اکنون گوئیم که حرکت اجسام طبیعی همه بر یک جانب است و آن جانب مرکز عالم است ولیکن از جهت صورتها که یافته‌اند هر یکی از مرکز عالم اندر حدی و مکانی ایستاده‌اند بترتیب و آنچه حرکت او بیک جانب باشد و مر او راجانبهای دیگر باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان حرکت مقهور باشد و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد پس طبایع مقهور است بحرکات طبیعی و دلیل بر درستی این قول آنست که اگر سنگی بر روی زمین افکنده است حرکت او سوی مرکز براستی بی هیچ میلی بسوی دیگر از جوانب خویش نه بقهر بودی و همه جانبها بر او گشاده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند جز بدان جانب.) (۲)

و باز در جای دیگر در بیان قسری بودن حرکات طبیعی گوید: (ونیز دلیل بر آنکه جسم مقهور است بکلیت خویش آن است که هر رکنی از ارکان طبایع اندر مکان خاص خویش بر یکدیگر او فتاده‌اند و چون همه از یک جوهرند و یک طبع دارند و بعضی از آن برتر است و بعضی فروتر این حال دلیل است بر آنکه هر طبعی از طبایع اندر مکان خویش مقهور است.) (۳)

ناصرخسرو با اینکه حرکت قسری و طبیعی هر دو را بغیر خواست متحرک دانسته است معذلک از جهت غرض و غایت بتفصیل میان آنها فرق گذاشته و خلاصهٔ عقیده‌اش در این باب آنست که گوید: (و فرق میان طبیعی و حرکت قسری هر

۱- زادلمسافرین ص ٤٤

۲- زادالمسافرین ص ٤٥-٤٦

۳- زادالمسافرین ص ٤١-٤٢

چند که هر دو را معنی یکیست آن است که اندر حرکت طبیعی مر نفس را که خداوند حرکت مطلق است مقصودی کلیست و اندر حرکت قسری مقصود نه کلی است بل جزویست.) (۱)

تفسیر حرکت ارادی وشرح اقسام و احکام آن

با توجه بمطالبی که تا حال در بارهٔ اقسام حرکت از جهت محرك بیان داشتیم تعریف حرکت ارادی معلوم میشود و بدیهی است که مبدء حرکت در حرکت ارادی مانند حرکت طبیعی در ذات متحرك موجود است ولیکن با این تفاوت که صدور حرکت ارادی از متحرك برخلاف حرکت طبیعی از روی اراده و شعور است مانند حرکت حیوانات و جنبش افلاك بنا براین در تعریف حرکت ارادی میتوان گفت حرکت ارادی تغییر تدریجی است که بعد از تأمل و ادراك برای غرض معین باختیار از فاعل صادر میگردد.

حکما برای حرکت ارادی چهار مرحله ذکر کردند اول تصور. دوم شوق سوم عزم. چهارم اجراء و تحریك عضلات.

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در بیان حرکت ارادی و مراحل آن گوید: (و اما حرکت اختیاری اندر آنکه نفسانیست سخت تر از آن دگر حرکاتست وآنرا مبدء ایست عزم کننده که طاعت دار خیالست یا و هم یا عقل و ازین هاقوتی منبعث شود که شأن وی آن باشد که دفع چیز زیان کار کند و آن قوت غضبی است، یاقوتی منبعث شود که طلب کننده چیز ضروری باشد یا نافع نفعی وضرری حیوانی ، وقوتهاء دگر است پراکنده در عضلات و طاعت دار و خادم قوتهاء پیشینه اند که بنسبت با اینها فرمان دهند.

باید که بدانی که طلب کردن هر چیز را بحرکت تابع شوق باشد و تاشوق نبود طلب نتواند بود ، و شوق نه فعل قوتهاء مدرکست بلکه فعل قوتهاء مدرك جز دریافت و حکم کردن نیست ، و از ضرورت دریافت و حکم کردن آن نیست که

۱- زادالمسافرین ص ۱ ٤ ٢-٤٢

شوق پدید آید مر دریابنده را ، که رواست که توطعامی را تصور کنی و حکم کنی که نافع است ، و ترا شوق نباشد بطلب کردن آن ، چنانکه از آن طعام سیر باشی ، و نیکو اخلاق وبزرگ نفس لذات مستکره را تصور کند و ورابدان شوق نباشد ، پس لازم آید که شوق نه از فعل قوتهاء دریابنده است از آن روی که دریابنده است ، و باشد که شوق ضعیف بود ، و باشد که قوی بود ، و چون بغایت رسد ، قوت عزم کننده ویرا فرمان برد ، و عزم کننده دگر است و شوق دگر ، زیرا که رواست که شوق بغایت بود و عزم نبود ، و چون تمام شدقوت عزم کننده عزم کند ، و قوتهاء جنباننده که درعضلات اندو را فرمان برند و حرکات پدید آید ، و نیز قوت عزم کننده دگر است و جنباننده دگر،زیرا که آنکس که ازحرکت ممنوع باشد ، و را شوق و اجماع باشد ، اما قوت جنباننده طاعت ندارد و تو میدانی که این شوق لابد داخل متخیلی بود یا متوهمی یا معقولی ، ولابداست که پیش از شوق و حرکت درخیال اوفتد که چیز نافعست یا ضروری یا زیانکار ، و چون دریافت درقوت در یابنده آید ،و حکم کند که زیانکاراست آن قوت که از و منبعث شودوطلب دفع آن زیان کار کند ، قوت غضبیست و چون در یابنده حکم کند که چیز دریافته نافع است یا ضروری ، آن قوت شوقی که منبعث شود و طلب آن کند تا چیز را تحصیل کند قوت شهوانیست بدین سبیل که گفتیم باید که تعداد این قوی و کیفیت آن در یابی .) (۱)

چنانکه در تفسیر حرکت طبیعی و بیان اقسام آن اشاره نمودیم حکما درانواع حرکت ارادی اختلاف کرده‌اند. جمعی از فلاسفه حرکت ارادی را بحیوانات و جانوران اختصاص دادند و در نزد آنان حرکت افلاك حرکت طبیعی است نه ارادی چنانکه ناصرخسرو درکتاب زادالمسافرین گوید : (و اما حرکت ارادی مر حرکت جانوران را گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرك کنند و ما گوئیم که حرکت ارادی برتر است هم از حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری و دلیل بر درستی

۱- ترجمه تنبیهات و اشارات ص ۸۰-۸۱

این آن است که مردم که متحرکست بحرکت ارادی مر چیز متحرك بحرکت طبیعی را قسر کند مر حرکت قسری ، و بازداردش از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را که او بحرکت طبیعی سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی باز دارد و قسر کنندش بر حرکت سوی حاشیت عالم پس بدین شرح ظاهر شد که مر حرکت قسری را پدید آرنده حیوان است که متحرکست بحرکت ارادی.) (۱)

اما بعقیدهٔ حکمای مشاء حرکت افلاك حرکت ارادی است و بنا براین حرکت ارادی بر دو قسم است یکی جنبش جانوران و دیگر حرکت افلاك.

ابن سینا در اغلب تألیفات خود همین مذهب را بدلائلی اثبات کرده است چنانکه در پایان نمط سوم از کتاب اشارات و تنبیهات در بارهٔ ارادی بودن حرکت فلك گوید : (الجسم الذی فی طباعه میل مستدیر فان حرکاته من الحرکات النفسانیة دون الطبیعیة و الالکان بحرکة واحدة یمیل بالطبع عما یمیل الیه بالطبع و یکون طالبا بحرکته وضعا ما بالطبع فی موضعه و هو تارك له و هارب عنه بالطبع و من المحال ان یکون المطلوب بالطبع متروکا بالطبع او المهروب عنه مقصودا بالطبع بل قد یکون ذلک فی الارادة لتصور غرض ما یوجب اختلاف الهیئات فقد بان ان حرکته نفسا فیه ارادیة.) (۲)

گروه سوم که در مقام تفسیر حرکت از جهت محرك بجای کلمهٔ ارادی لفظ نفسانی بکار برده‌اند حرکت نفسانی که بنابر این مذهب در برابر حرکت طبیعی و قسری است بر سه قسم است یکی فلکی و دیگری ملکی و سوم حرکت ارادی چنانکه بابا افضل در رسالهٔ عرض‌نامه در مقام بیان اقسام حرکت نفسانی گوید : (و اما حرکت نفسانی سه گونه است یکی حرکت دوری و آن سپهر است و علت حرکت سپهر نه قسر و قهر است و نه طبع اما طبع برای آنکه طبع جسم گفتیم که اقتضای حرکت نکند مگر که جسم را حالی مخالف طبع در آید پس طبع او را

۱- زادالمسافرین ص ۴۰

۲- شرح اشارات ۱۰۳-۱۰۴

بجنباند سوی حالی طبیعی و نیز طبع از مبدء جنباند و گریزاند ، چنانکه حرکت طبیعی فزایش میگیرد از مبدء دورتر بمقطع نزدیکتر همی‌شود ، و حرکت سپهر گردید نست ، وهر نقطه که ازو دور شود و از وی گریزد هم‌سوی آن نقطه آهنگ دارد وبوی نزدیک همی‌شود وطبع همان‌چه ازو گریزد هم‌سوی اوبگراید ، واماقسر و قهرهم مبدای جنبش سپهر نباشد ازآنکه چون دانستیم قوت که طبعی وجنبش بطبع متصل نمیتواند بود باآنکه طبع اصلیست ، قوت قسری وقهری بناپایندگی سزاتر چون حالی عارضی و غریب است وحرکت سپهر پیوسته است وپاینده پس سبب آن نه طبع است ونه قهر ، واما قسم دیگر از اقسام حرکت نفسانی حرکتی بود بر یک نسق و هنجارتاغایتی و نهایتی محدود که از آن نگذرد ، چون حرکت اجسام رونده در درازی و پهنی تا حدی خاص و چنین حرکت را ملکی خوانند . و اما قسم سوم از اقسام حرکت نفسانی حرکتی بودنه بریک نسق بلکه مختلف ومتضاد . گه سوی پیش و گه سوی پس . و گاهی برفراز و گاهی درنشیب چون حرکت اندام جانوروچنان حرکت را اختیاری و ارادی گویند . خاصیت حرکات ارادی آنست که حرکت ارادی اگر در شدت یا در کمیت فزایش گیردستی گیرد و چنان حال راخستگی خوانند و درحرکت ملکی و در حرکت طبیعی خستگی نبودا گرچه پیوستگی وپایندگی ندارد .)(۱)

بابا افضل در رسالهٔ عرض نامه میان حرکت فلک و سایر حرکات نفسانی فرق گذاشته است و درین باب میگوید که طبع سپهر و نفس آن بر خلاف نفس و طبع سایر اجسام هردو یکی است و بهمین جهت حرکت فلک پاینده‌تر و پیوسته‌تر از سایر حرکات نفسانی است و بعقیدهٔ او طبع اجسام به‌آرام وسکون نزدیکتر ازحرکت است برای آنکه هر جسمی دارای سه بعداست وحرکت بجانبی ازآن سزاوارتر از حرکت بدوجانب دیگر نیست چنانکه گوید : (و طبع سپهر و نفسش هردو یکی است واز آنست که مدد حرکتش پاینده‌تر و پیوسته‌تر است از مدد حرکت دیگر اقسام وطبع دیگر اجسام دیگر است و نفسشان دیگر ، و نفسشان باشد که از اجسام ایشان مفارقت کند و طبع جسمشان از جسم جدا نگردد ، و نخستین اثری از نفس در

۱- رسالهٔ عرض نامه ص ۱۶۷-۱۶۸

جسم عالم بعد از صورت و شکل ومقدار جسم حرکتست وحرکت حالی است مخالف طبع جسم ، و طبیعت جسمانی بآرام نزدیکتر است که بحرکت ، از آنکه جسم را سه بعد بود درازای و پهنی و ستبری و جنبش سوی یک بعد سزا تر نیست از جنبش سوی دیگری، پس طبع جسم سبب سکون و آرام بود نه سبب جنبش .) (۱)

بعضی حکما بعد از تقسیم حرکت بذاتی وعرضی حرکت ذاتی راشش قسم نموده‌اند ۱-حرکت قسری ۲-حرکت فلکی ۳-حرکت طبیعی ٤-حرکت نباتی ٥-حرکت ارادی ٦-حرکت تسخیری .

مناط تقسیم مذکور آنست که نیروی محرك اگر بیرون ازمتحرك باشدقسری است،و اگر در خود متحرك باشدبر پنج قسم است باین ترتیب هرگاه حرکت بریک نهج وبسیط باشد باصدورش از مبدء ارادی حرکت فلکی است ، و عین همین حالت بدون اراده حرکت طبیعی خواهد بود و اگر حرکت مرکب وبرجهات مختلف باشد در صورتی که از حیوان نباشد حرکت نباتی است و اگر ازحیوان باشعور و ادراك صادر گردد حرکت ارادی است ، و بدون التفات متحرك حرکت تسخیری است مانند حرکت نبض .

تهانوی درکشاف اصطلاحات الفنون در بیان تقسیم مذکور گوید : (ومنهم من قسم الحرکة الی ذاتیة وعرضیة و الذاتیة الی ستة اقسام لان قوة المتحرکة ان کانت خارجة عن المتحرك فالحرکة قسریة و ان لم تکن خارجة عنه فاما ان تکون الحرکة بسیطة‌ای علی نهج واحد و اما ان تکون مرکبة‌ای لاعلی نهج واحدوالبسیطة اما ان تکون بارادة و هی الحرکة الفلیکة اولا بارادة وهی الحرکة الطبیعیة والمرکبة اما ان یکون مصدرها القوة الحیوانیة اولاوالثانیة الحرکة النباتیة و الاولی اما ان تکون مع شعور بها و هی الحرکة الارادیة الحیوانیة اومع عدم شعور و هی الحرکة التسخیریة کحرکة النبض .) (۲)

۱- رسالهٔ عرضنامه ص ۱٦۸

۲- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی در ماده حرکت

اما محمد غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه در ذیل این عنوان (قسمة ثانیة للحرکة باعتبار سببها) حرکت را از جهت سبب بر پنج قسم کرده است:

۱- حرکت قسری ۲- حرکت طبیعی ۳- حرکت نفس نباتی ۴- حرکت نفس حیوانی ۵- حرکت فلکی یا ملکی چنانکه گوید: (و سببه ان کان خارجا عن ذاته یسمی قسرا و ان لم یکن خارجا من ذاته یسمی طبعا .. ثم ینقسم الی ما یکون بغیر ارادة کحرکة الحجر الی اسفل فیخص باسم الطبع ان اتحد نوعه و ان تحرک الی جهات مختلفة یسمی نفسانیا نبا کحرکة النبات و ان کان مع ارادة و کان فی جهات مختلفة یسمی نفسا حیوانیا و ان کان الجهة متحدة کحرکة الفلک یسمی نفسا ملکیا اوفلکیا.) (۱)

فصل ششم

در بیان اقسام حرکت از جهت متحرک

حکماء باعتبار متحرک حرکت را بدو قسم ذاتی و عرضی تقسیم نمودند.

در حرکت عرضی موصوف بحرکت ذاتاً متحرک نیست و اتصاف آن بحرکت بواسطهٔ مقارنهٔ با متحرک بالذات است مانند حرکت مسافر کشتی که ذاتاً حرکتی ندارد و حرکت آن بالعرض و بواسطه حرکت کشتی است.

موصوف بحرکت ذاتی بر خلاف نوع اول ذاتاً متحرک است و اتصاف آن بحرکت تابع امر دیگری نیست و حرکت بالفعل در آن تحقق دارد مانند حرکت کشتی و نظائر آن.

ابن سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا حرکت را از جهت متحرک

۱- مقاصد الفلاسفه ص ۲۳۹ طبع مصر

و محرك بدو قسم عرضی و ذاتی تقسیم کرده است چنانکه گوید :(۱)(و گوئیم اولاً هر چه صفتی باو نسبت داده میشود یا اینست که برای او ذاتی است باینکه آن صفت در کل او موجود است مانند اینکه گفته شود برف سفیداست ویا در حقیقت در کل او موجود نیست و در جزء اوموجوداست چنانکه گفته میشود انسان می بیند وچشم سیاه است . یا اینست که آن صفت برای آن چیز عرضی است مطلقا باینکه درخوداونیست بلکه در چیزی است مقارن او چنانکه گفته شود بنا مینویسد و مانند اینکه سفیدی را بگویند میرود در وقتی که چیزی که سفیدی در اوست میرود ، درمتحرك ومحرك این فقره ، یا این است که برای ذات گفته میشود مطلقا یا جزئی ازاوچنانکه میگویند فلانکس می نویسد ویاحرکت میکندوحال آنکه دستش می نویسد یاحرکت میکند یا اینست که این فقره برای او بالعرض گفته میشود مطلقا مانند کسی که در کشتی نشسته است و میگویند حرکت میکند .(۲)

گرچه ابن سینا حرکت را باعتبار هریك از محرك ومتحرك بذاتی وعرضی تقسیم کرده است ولی چنانکه ازمثالهای اومعلوم میشود ظاهراً تقسیم حرکت بذاتی و عرضی تقسیم از جهت متحرك است وبهمین جهت اکثر متأخرین تقسیم مذکور را بمتحرك اختصاص داده اند چنانکه میرسید شریف جرجانی در بیان حرکت ذاتی وعرضی گوید: (والحرکة العرضیة ما یکون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشیئی آخر بالحقیقة کجالس

۱- عبارت شفاء این است :(و نقول اولا ان کل ماینسب الیه صفة فاما ان یقال تلك الصفة له بذاته بان یکون الصفة موجودة فیه کله مثل مایقال ان الثلج ابیض و اما ان لایکون بالحقیقة موجودة فی کله ولکنها بالحقیقة فی جزئه مثل ما یقال ان الانسان یری وان العین سوداء و اما ان یقال بالعرض علی الاطلاق بان لایکون فیه بل فی شیئی یقارنه کما یقال ان البنا یکتب و کما یقال للبیاض انه ینتقل عند ما ینتقل الابیض فالمحرك و المتحرك اما ان یقال له ذلك لذاته مطلقا او للجزء کما یقال فلان یکتب و انما یکتب یده او فلان یتحرك و انما یتحرك یده و اما ان یقال بالعرض مطلقا کما یقال للساکن فی السفینة انه یتحرك .) فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا ص ۱۴۲

۲- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۷۷-۳۷۸

السفینة والحرکة الذاتیة ما یکون عروضهالذات الجسم نفسه.) (۱)

لاهیجی در گوهر مراد در بیان اقسام حرکت باعتبار متحرک گوید: (بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت با لذات و حرکت بالعرض ، حرکت با لذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قائم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود چون جالس سفینه بحرکت سفینه.) (۲)

عبارت تهانوی در کشاف اصطلاحات الفنون مؤید همین نظریه است چنانکه گوید: (و ایضا الحرکة اما ذاتیة او عرضیة قالوا مایوصف بالحرکة اما ان تکون الحرکة حاصلة فیه بالحقیقة بان تکون الحرکة عارضة له بلاتوسط عروضها لشیئی آخر اولاتکون بان تکون الحرکة حاصلة فی شیئی آخر یقارنه فیوصف بالحرکة تبعا لذلک و الثانی یقال له انه متحرک بالعرض و بالتبع و تسمی حرکته حرکة عرضیة و تبعیة کراکب السفینة و الاول یقال انه متحرک بالذات و تسمی حرکته حرکة ذاتیة.)(۳)

احمد نکری در جامع العلوم حرکت ذاتی وعرضی رابنحو مذکورتفسیر کرده است چنانکه گوید: (الحرکة الذاتیة هی التی تعرض للمتحرک اولاً و بالذات من غیران تکون هناك واسطة فی العروض.. الحرکة العرضیة فهی التی تعرض للمتحرک لااولا و با لذات بل تکون هناك واسطة فی العروض للجسم بواسطة عروضها و و بعبارة اخری هی مایکون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشئی آخر بالحقیقة کالجالس فی السفینة المتحرك بحرکتها.) (٤)

۱- التعریفات میرسیدشریف جرجانی ص ۷۵

۲- گوهرمراد لاهیجی چاپ افست ص ۹۰

۳- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی در ماده حرکت

٤- جامع العلوم ج ۲ ص ۲۶

فصل هفتم

در بیان حرکت شخصی و نوعی وجنسی

حکما حرکت را باعتبار یکی بودن شرائط و تعدد آن بحرکت شخصی و نوعی و جنسی قسمت کرده‌اند

شرائط تحقق حرکت شخصی

در حرکت شخصی گذشته از وحدت مبدء و منتهی یکی بودن موضوع وزمان و مسافت معتبر است و تعدد محرك هم ضرری بوحدت شخصی حرکت ندارد، واما اعتبار یکی بودن موضوع امری بدیهی است چه وحدت هر عرضی بوحدت موضوع آن بستگی داد، وحرکت زید مثلاً از نقطه‌ای بنقطهٔ دیگر غیر حرکت متحرك دیگر از همان نقطه بنقطهٔ دیگر است، و وحدت موضوع هم بتنهائی برای تحقق شخصی حرکت کافی نیست و بتعدد زمان حرکت متعدد میشود، مثلاً سفیدی که بعد از زوال از جسم دوباره در زمان دیگر عود کند عین سفیدی موجود در زمان قبل نیست، و در حرکت شخصی علاوه بر وحدت موضوع وزمان یکی بودن ما فیه الحرکة یعنی مسافت معتبر است زیرا ممکن است با وحدت موضوع و زمان بسبب تعدد مافیه الحرکة حرکت از وحدت شخصی بیرون آید و بسیار گردد، چنانکه در وقت پیمودن مسافت متحرك در همان زمان نمو کند و استحاله یابد بطوریکه مبدء و منتهی مسافت و نمو و استحاله یکی باشند در اینگونه موارد با یکی بودن متحرك و زمان بسبب تعدد مافیه الحرکه حرکت بسیار است، پس با نبودن یکی از این وحدات حرکت بحسب شخص متعدد خواهد شد ولازم این وحدات وحدت مبدء و منتهی است.

فخررازی در بیان تعدد مافیه الحرکة با یکی بودن متحرك و زمان گوید:

(و اعلم ان وحدة مافیه الحرکة غیر لازمة لوحدتها لانه یمکن ان یکون متحرك یقطع مسافة و یستحیل مع ذلك وینمو بحیث یکون الابتداء والانتهاء لنقلته واستحالته و نموه واحدا فیکون هناك المتحرك و الزمان واحدا والحرکة لیست واحدة فظاهر ان وحدة مافیه الحرکة غیر لازمة لوحدتها فالحرکة الواحدة هی التی موضوعها و زمانها و مسافتها واحدة فان لم توجد و حدة هذه الثلاثة لم تکن الحرکة واحدة.) (۱)

ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفادربارهٔ شرائط یکی بودن حرکت شخصی میگوید: (و اموری که یکی بودن آنها واجب است تا حرکت یکی باشد عبارتست از متحرك و مسافت (یا آنچه مانند اوست) وزمان پس باید درکل حرکت متحرك و مسافت (یا هرچه حرکت درو روی میدهد) و زمان بشماره یکی باشد و تعدد حرکت تابع تعدد چیزهائی است که بحرکت کمیت و نوعی ازانقسام میدهند و آن چیزها همین سه‌تا هستند یعنی متحرك و زمان و آنچه حرکت درو روی میدهد چنانکه اگر متحرك متعدد باشد با آنکه زمان یامسافت عیناً یکی باشدحرکت متعدد خواهد بود. و اگر متحرك متعدد شد با آنکه زمان یکی باشد مسافتها و آنچه حرکت درو روی میدهد بشماره متعدد خواهند بود، واگر متحرك متعدد ولیکن مسافت یکی باشد ناچار زمان متعدد خواهد بود، زیرا ممکن نیست متحرك متعدد ومسافت یکی باشد مگر اینکه در آن مسافت متحرکها دنبال یکدیگر بیایند چون دو جسم نمی‌تواند یک مسافت معین را باهم بپیمایند چنانکه نمیتوانند باهم در یک مکان باشند، و نیز ممکن نیست متحرك متعدد و زمان متعدد باشد و آنچه درو حرکت روی میدهد بشماره یکی باشد مگر اینکه در مسافت باشد زیرا که مسافت معین پس از پیموده شدن باز باقی میماند. اما در کمیت و کیفیت و غیر آنها ممکن نیست که کیفیت معین و کمیت معین بشماره یکی باشند و چندین متحرك در زمانی پس از زمانی در آن حرکت کنند چونکه در یک متحرك کیفیتی که بشماره یکی باشند مانند

۱- مباحث المشرقیه ج۱ ص۵۹۸

مسافت نیست که متحرك دیگر بتواند بوجهی با او شریك باشد.) (۱)

قطب‌الدین شیرازی در کتاب درة‌التاج در بیان حرکت‌شخصی و شرائط‌تحقق آن گوید: (و دیگر از حرکات بعضی واحد بالشخص باشدو واجب بود کی موضوع آن و زمان و مافیه یکی باشد اما وحدت‌موضوع بجهت‌آنک اگر متعددشود، حرکتی که این را باشد مغایر باشد بشخص مر حرکتی کی آنرا باشد، و اما وحدت زمان بجهت استحالت اعاده معدوم بعینه. و اما وحدت مافیه بجهت آنک ممکن‌است کی جسمی منتقل شود از مکانی بمکانی و او باین متحرك باشد و بر مرکز نفس خود حرکتی وضعی بر وجهی کی ابتداء این دو حرکت و انتهاء ایشان یکی باشد، پس متحد شدند موضوع و زمان بی‌اتحاد حرکت.) (۲)

اما معتبر نبودن وحدت محرك در حرکت شخصی بر آنست که امکان دارد چند چیز دارای یك اثر باشند مانند آتش‌های پی در پی که در سماور ریخته شده و سبب جوش آمدن آب میگردد در اینجا اثر که گرم شدن آب است یکی‌است‌ولی چند علت دارد، و یا آهن‌ربائی که درحال جذب آهن طبیعتش فاسد گردد در همان وقت، بدون فاصله آهن‌ربا دیگر آهن را بطرف خود جذب نماید با تعدد محرك. حرکت شخصی و واحداست بنابراین بهیچوجه تعددمحرك باعث‌تکثرحرکت نخواهد شد

ابن‌سینا در فصل دوم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا دربارهٔ عدم اعتبار یکی بودن محرك در وحدت حرکت شخصی گوید: (وگمان میرود که در این جمله واجب است که محرك هم بشماره یکی باشد و اگر چند محرك برحرکت‌دادن یك چیز دست بهم دادند همه یك چیز حساب شوند. چون همه یك محرك بوده‌اند زیرا یکی از آنها بتنهائی آن چیز را حرکت‌نداده است. اما اگر ممکن شد که‌چیزی محرك شود و پیش از آنکه تحرك او انقطاع یابد، یا درحال قطع شدنش جسم

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۲۹-۳۳۰

۲-درة‌التاج ص ۱۰۴

متحرك با محرك دیگری مناسبتی پیدا کند، چنانکه مثلاً آهنی ازتأثیریک مغناطیس خلاص شود و توهم کنیم که ناگهان طبیعت مغناطیس تغییر کند و اتفاق افتد که آن آهن مجذوب مغناطیس دیگر گردد ، و میان تعطل اول و ابتداء تأثیر دوم هیچ زمانی نباشد و زمان و مسافت پیوسته باشند سزاوار این است که این متحرك یکی و حرکتش یکی حساب شود و همچنین اگر آبی بآتش گرم شود و بدنبال آن آتش دیگری آن آبرا گرم کند و میان آن دوسستی و فاصله دست ندهد تا اینکه گرمی آب بحد معینی برسد ، حق این است که این حرکت را یکی بخوانیم نه متعدد مگر اینکه متعدد بودن آن حرکت را به بمقایسه و نسبی بدانیم .) (۱)

قطب الدین شیرازی در مقام بیان عدم اعتبار وحدت محرك گوید :(و وحدت محرك اعتبار نمی کنند چه اگر ما تقدیر کنیم محرکی را کی تحریك جسمی کند و پیش از انقضاء تحریك او یا با او محرکی دیگررا بیابند حرکت واحد باشد بالاتصال و اگرچه کثیر باشد باعتبار تکثر نسب به محرکات و بغیر این وجه .)(۲)

فخررازی در بیان عدم اعتبار وحدت محرك در یکی بودن حرکت شخصی گوید : (و اقول وحدة الحرکة لاتتعلق بوحدة المحرك و وحدة المبدء و المنتهی و اما المحرك فلانالوقدرنا محرکا و قبل انقطاع تحریکه اوسعه یوجدمحرکاآخر..... لکانت الحرکة لامحالة واحدة .) (۳)

کافی نبودن وحدت مبدء و منتهی برای تحقق حرکت شخصی بسبب آنست که رفتن از مبدء بمنتهی ممکن است بچند طریق واقع گردد چه مسافت در خط مستقیم غیر از مسافت در خط منحنی است بدین جهت لازم نیست بایکی بودن مبدء ومنتهی مسافت یکی باشد .

ابن سینا در فصل دوم از مقالۀ چهارم شفا در بیان این معنی میگوید : (و

۱- ترجمۀ فن سماع طبیعی ص ۳۳۰-۳۳۱

۲- درة التاج ص ۱۰۴

۳- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۸

همچنین شرط یکی بودن ابتدا یا انتهای حرکت کافی نیست برای اینکه حرکت یکی باشد ، زیرا که بسا میشود که حرکت از مبدء که آغاز می کند بمنتهی نمیرود بلکه بعدم میرود ، و نیز شرط یکی بودن مبدء و منتهی هر دو هم کافی نیست زیرا که ممکن است حرکتی که از یک مبدء آغاز شده وبیک منتهی میرسد از وسطهای مختلف بگذرد ، چنانکه حرکت چون در مسافت باشد ممکن است از مبدء بمنتهی بخط مستقیم واقع شود و ممکن است بقوس و خط منحنی باشد و این دو حرکت در نوع هم یکی نیستند تا چه رسد به‌اینکه بشماره یکی باشند ، و همچنین گاهی از سیاهی چون روبسفیدی حرکت شود از رنگ خاکستری گذر میکند و گاهی از زردی و سرخی و بنفش و گاهی از رنگ پسته و سبزی و در این مورد شرط کردن مبدء و منتهی زاید است زیرا که اگر مسافت یکی بود البته مبدء و منتهی یکی خواهد بود و این معنی آنرا هم دربر دارد.) [۱]

فخر رازی در بیان کافی نبودن وحدت مبدء و منتهی برای وحدت شخصی حرکت گوید : (و وحدتهمامعاً غیر کافیة لان السلوك من المبدء الی المنتهی یمکن ان یکون بطرق کثیرة اما فی المسافات فقد یقصد من مبدء معین الی منتهی معین تارة بالاستقامة و تارة بالاستدارة و اما فی الکیف فالانتقال من البیاض الی السواد قد یکون من الصفرة الی الحمرة ثم الی القمة و قد یکون من الفستقیة الی الخضرة ثم الی النیلیة و قد یکون الی الغبرة الی السواد فعر فنا ان اتحاد المبدء والمنتهی غیر کاف و اما اذا اعتبرنا وحدة الموضوع و الزمان و المسافة وجب الاتحاد المبدء و المنتهی فالعبرة فی وحدة الحرکة بهذه الثلاثة.) [۲]

قطب الدین شیرازی در بیان عدم کفایت و حدت مبدء و منتهی برای وحدت حرکت شخصی گوید : (و وحدت مبدء و منتهی کافی نیست چه سلوك از احدی

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ۲۳۲

۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۹

بدیگری به طریق بسیار میتواند بود ولکن وحدت ایشان لازم وحدت امور سه گانه مذکور است.) (۱)

شرائط تحقق حرکت نوعی

در حرکت نوعی وحدت مبدء و منتهی و مافیه الحرکه لازم است وباتعدد هر یک از این امور سه گانه حرکت در نوع متکثر خواهد شد.

حرکت متعدد نوعی در مکان با یکی بودن مبدء و منتهی برای اختلاف مافیه الحرکه مانند حرکت مستقیم و حرکت مستدیر که از مبدء و منتهی معین باشد و حرکت متعدد نوعی در کیف بسبب اختلاف مبدء و منتهی مانند حرکت از سفیدی بسیاهی و عکس آن که برای تعدد مبدء ومنتهی این دوحرکت بحسب نوع با هم مختلف‌اند و حرکت متعددنوعی در مکان بسبب اختلاف مبدء و منتهی مانند صاعد و هابط.

در یکی بودن حرکت نوعی وحدت هیچیک از شرائط دیگر یعنی موضوع و محرک و زمان معتبر نیست. لازم نبودن وحدت موضوع و زمان ومحرک برای آنست که این امور خارج از ماهیت حرکت نوعی‌اند و بهمین جهت تعدد آنها موجب تکثر معروض نخواهد شد چنانکه سفیدی برف و سفیدی پنبه و سفیدی کاغذ بحسب ماهیت اختلافی ندارند و تعدد موضوعات مانند برف و پنبه و کاغذ و نظائر آن بهیچوجه سبب تکثر ماهیت نوعی سفیدی نیست و حرکت امر وززید از نوع حرکت دیروز او است و حرکت زید و عمر و در یک مسافت از یک نوع است چراتعدد موضوعات و اختلاف عوارض همانطوریکه در حرکت شخصی بیان نمودیم موجب کثرت افراد و تعدد اشخاص است نه علت تکثر ماهیات، پس اختلاف مبادی و نهایات و تعدد مافیه الحرکه موجب اختلاف و سبب تکثر نوعی حرکت است وقتی این سه شرط یکی باشند حرکت نوعاً یکی و واحد است و همین که یکی از آنها تکثر یابد

۱- درة التاج ص ۱۰۴

حرکت بحسب ماهیات نوعی متکثر خواهد بود.

بنا بعقیدهٔ ابن‌سینا تعدد حرکت شخصی بتعدد عوارض و تکثر حرکت نوعی بتعدد فصول است. چنانکه در فصل سوم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا در بیان اسباب تکثر نوعی حرکت گوید: (پس اختلاف نوع حرکتها باختلاف اموری است که مقوم ماهیت حرکت‌اند یعنی اموری که حرکت در آنهاست و همچنین در مبدء و منتهای آنها اگر نوع این امور مختلف باشند حرکت هم نوعش مختلف خواهد بود یعنی اگر آنچه حرکت در اوست مختلف باشد و هر چند مبدء و منتهی یکی باشد نوع حرکت مختلف است مثل اینکه دو حرکت باشند و هر دو از یک مبدء و بیک منتهی ولی یکی مستقیم و دیگری مستدیر باشد همچنین است اگر آنچه در او حرکت میشود یکی باشد اما ابتداء و انتها مختلف باشد باز حرکت مختلف خواهد بود، چنانکه حرکت روببالا یک نوع حرکت است و حرکت سرازیر نوع دیگر است پس اگر چیزی از این امور خودش یا شرائط و احوالی که جزء چیزهائی است که حرکت باو بستگی دارد مختلف باشد حرکت هم ناچار نوعش مختلف میشود.) (۱)

فخر رازی در بیان تحقق حرکت نوعی و عدم تأثیر اختلاف موضوع ومحرک و زمان در وحدت نوعی حرکت گوید: (یدعی ان الحرکة انما تختلف نوعیتها باختلاف احد امور ثلاثة اما المبدء او المنتهی او الذی فیه الحرکة و اما الثلاثة الباقیة فلا اثر لها فی ذلک اما لمتحرك فلان اضافة الحرکة الی الموضوع امر خارج عن ماهیتها و اختلاف الامور الخارجیة لایوجب اختلاف المعروضات فی الماهیة ..... و اما الازمنة فغیر مختلفة با لماهیة فلایمکن ان تکون اسبابا لاختلاف الحرکات فی ماهیاتها و اختلاف المحرك غیر معتبر ایضا لان المحرك الواحد یفعل حرکات مختلفة الماهیة فلم یبق لاختلاف الحرکات بالماهیة الا اختلاف المبادی والنهایات وما هی فیها فاذا اتحدت هذه الثلاثة کانت الحرکة واحدة بالنوع و اذا لم یوجد واحد منها

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۳۵

اختلفت الحرکات فی الماهیة فاذا اتحد ما منه و ما الیه و اختلفت ما هی فیه اختلفت ماهیة الحرکة...) (۱)

قطب الدین شیرازی در بیان شرائط تحقق حرکت نوعی گوید : (و بعضی از حرکات واحدة بالنوع باشد و این متحقق نشود الا باتحاد مامنه و ما الیه و مافیه اما اتحاد مامنه و ما الیه بجهت آنک حرکت از زمین بآسمان مخالف حرکت است از آسمان بزمین بنوع با اتحاد مافیه الحرکة و اما اتحاد مافیه بجهت آنک حرکت از نقطهٔ بنقطهٔ دیگر باستقامت مخالف حرکت است از آن نقطه بآن دیگر باستدارت با اتحاد ایشان در مامنه و ما الیه.) (۲)

تفسیر حرکت جنسی

حرکت جنسی آنست که دو حرکت در جنس یکی باشند و اختلاف نوعی ضرری بوحدت جنسی ندارد مانند حرکت رنگ سیب از سبزی بزردی وتغییر مزهٔ آن از تلخی بشیرینی که هر دو حرکت با اختلاف نوعی در جنس کیف محسوس یکی هستند اما بزرگ شدن سیب که حرکت در کم است با حرکات کیفی اختلاف جنسی دارد و حرکات متحد در جنس گاهی در جنس قریب و زمانی در جنس متوسط مشترکند و با اختلاف در جنس متوسط و قریب در جنس عالی یکی خواهند بود چنانکه ابن‌سینا در فصل سوم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا در بیان آن گوید : (فان کانت کلها مکانیة او کلها کیفیة او کلها کمیة کانت واحدة فی الجنس الاعلی و ان اتفقت فی جنس أسفل کما فی اللونیة کانت واحدة بالجنس الاسفل.) (۳) یعنی (اگر حرکات منظور همه مکانی یا کیفی یا کمی باشند در جنس اعلی یکی خواهند بود و اگر در جنس اسفل مشارك باشند جنس اسفل آنها یکی خواهد بود.) (٤)

علامهٔ حلی در بیان اقسام وحدت جنسی در عین القواعد گوید: (واما الحرکة

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۹-۵۶۱
۲- درة التاج ص ۱۰٤
۳- فصل سوم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا ص ۱۲۶
٤- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۳۵

الواحدة بالجنس فان تکون حرکتان مختلفتان بالنوع یشملهما جنس الحرکة وتختلف مراتب الوحدة بالجنس القریب و البعید و ذلک انما یکون بوحدت ما فیه الحرکة بالجنس کحرکة جسمین احد هما من السواد الی البیاض والاخر من البیاض الی السواد فان الحرکتین واحدة بالجنس القریب ولوتحرک الاخر من الحرارة الی البرودة کان الجنس ابعد ولو تحرک احد هما من السواد الی البیاض والاخر من الفوق الی السفل کان الجنس ابعد.) (۱)

فصل هشتم

در بیان چگونگی تقابل میان حرکت و سکون

حکما و متکلمین دربیان تقابل حرکت و سکون اختلاف کرده‌اند و در این مسئله دو عقیدهٔ مخالف بیان داشته‌اند ظاهراً منشاء این اختلاف. اختلاف در تفسیر ماهیت سکون است بدین جهت برای تعیین نوع مقابله و بیان چگونگی تقابل میان ایندو مفهوم لازم است حقیقت معنای سکون دانسته شود و معلوم گردد که آیا سکون مقابل حرکت امر عدمی است یا معنای ثبوتی دارد بنابراین گوئیم در وقت نامتحرک بودن جسم دو معنی یکی وجودی و دیگر عدمی را میتوان دریافت معنای وجودی عبارت از بودن جسم بنحو پیوسته در مکان معین است ومعنای عدمی عدم حرکت ازچیزی که شایستهٔ حرکت است میباشد. حکما متفقاً نام سکون را عدمی و بمعنای دوم اختصاص داده و بهمین جهت تقابل میان حرکت و سکون را تقابل عدم و ملکه ذکر کرده‌اند.

ابن‌سینا در فصل چهارم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا در بیان تقابل حرکت و سکون گوید : (در باب امر سکون هم اشکال است زیرا آنچه از مذهب طبیعیون مشهور است اینست که تقابل سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است نه تقابل

۱- عین القواعد ص ۲۸۸

تضاد ، و آشکار است که میان سکون و حرکت فقط میتوان یکی از این دو قسم تقابل را فرض کرد یعنی عدم و ملکه یا تضاد و ما لفظ حرکت را بر معنای وجودی قرار دادیم نه عدمی زیرا که گفتیم کمال اولست پس اگر تقابل سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه باشد حرکت را نمیتوانیم عدم بگیریم بلکه میگوئیم جسمی که حرکت باو ممکن است تعلق بگیرد هرگاه حرکت نداشته باشد ساکن خواهد بود و اینکه میگوئیم حرکت ممکن است باو تعلق بگیرد مقصود این است که آنچه لازمهٔ حرکت است موجود باشد مثلاً در مکان و زمانی باشد و همچنین چیزی را میگویند ساکن است هرگاه زمانی در یک مکان باشد پس در ساکن دو معنی موجود است یکی عدم حرکت (درصورتی که حرکت بتواند باو تعلق بگیرد) دیگر وجود مکانی برای او در زمانی ، حال اگر سکون بمعنای اول باشد و معنای دومی لازم او باشد سکون معنای عدمی میشود و اگر معنای دومی باشد و معنای اولی لازم او باشد سکون امر عدمی نمیشود.) (۱)

ابن سینا در همین فصل برای بیان نوع مقابلهٔ حرکت و سکون دلائلی بر عدمی بودن معنای سکون آورده است.

برهان اول

همه اتفاق دارند که مفهوم سکون مقابل حرکت است بمقتضای این اصل برای بدست آوردن حد حرکت و سکون دو طریق ممکن میباشد یا نخست باید حرکت را تحدید کرد و آنگاه مقابل آنرا تعریف سکون قرار داد و یا بعد از تحصیل حد سکون مقابل آن تعریف حرکت باشد بنا بر طریق اول حد سکون از تعریف حرکت بدست میآید و حرکت در نزد حکما کمال اولست برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است در این تعریف سه قید اصلی است ۱- کمال ۲- اول ۳- بالقوه بحکم لزوم مقابلهٔ حدود متقابل لازم است برابر یکی از قیود در تعریف سکون آورده شود بنابراین که سکون امر وجودی و ضد حرکت باشد بناچار لفظ کمال در تعریف

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۱۳۶

سکون خواهد بود و با رعایت قانون استخراج حد ضد از ضد میتوان سکون را بیکی از این دو حد تعریف کرد. یا باید در برابر لفظ اول کلمهٔ دوم را در تعریف سکون آورد و گفت سکون کمال دوم است برای آنچه بالقوه است از حیث اینکه بالقوه است، یا بجای لفظ بالقوه کلمهٔ بالفعل را اختیار کرد و در تعریف سکون گفت سکون کمال اولست برای آنچه بالفعل است از حیث اینکه بالفعل است. بدیهی است که هیچیک از این دو تعریف حقیقت سکون نیست و بدرستی ماهیت آنرا معرفی نمیکند چه تعریف اول دلالت دارد که پیش از سکون حرکت است و بنا برتعریف دوم وجود حرکت بعد از سکون ضروری است و حال آنکه ماهیت سکون نه محتاج است که قبل ازو حرکتی باشد و نه کمال اولست تا کمال دوم داشته باشد.

و اگر بخواهیم تعریف حرکت را از حد سکون بدست آوریم نخست باید سکون را تحدید کرد و گفت سکون بودن جسم است در یک مکان بیش از یک آن یا سکون بودن جسم است زمانی در مکانی، در هر حال آوردن زمان و اجزاء آن در تعریف سکون لازم است. و چنین تعریفی مشتمل بر دور خواهد بود چه زمان و اجزاء آن که در تعریف سکون آورده شده‌اند بدون فهم معنای حرکت شناخته نمیشوند. از بررسی در تعریف حرکت و سکون این نتیجه بدست میآید که سکون امر وجودی ومتضاد با حرکت نیست.

برهان دوم

ظاهراً اختلاف حکما با متکلمین در بیان چگونگی تقابل حرکت و سکون در مقولهٔ مکان است و چنانکه سابقاً بیان داشتیم متکلمین حرکت را باین مقوله اختصاص داده‌اند وعقیده داشتند که سکون امر وجودی و ضد حرکت است. حکما با تعمیم معنای حرکت در سایر مقولات و تفسیر نمودن معنای سکون در مقولهٔ کیف نتیجه گرفتند که سکون امر عدمی است و در تمام موارد مقابل حرکت است و چنانکه سکون مقابل استحاله کیف مستمر نیست همچنین سکون مقابل حرکت در مکان هم بودن جسم در مکان معین بنحو استمرار نمیباشد، بلکه سکون هرنوع حرکتی عدم همان حرکت خاص و نبودن همان تغییر مخصوص است واصناف واقسام

حرکت مانند انتقال در مکان و دگرگونی در کیف و تغییر تدریجی در کم هریک دارای سکون خاصی هستند.

ابن‌سینا در پایان فصل چهارم از مقالهٔ دوم طبیعیات شفا در شرح برهان مذکور گوید: (و باید دانست که هرصنفی از اصناف حرکت در مقابل خود سکونی دارد چنانکه نمو در مقابل سکونی داردو همچنین استحاله وهم چنانکه سکون مقابل استحاله کیف موجود در زمانی نیست بلکه سکون در کیف است همانطور هم سکون مقابل انتقال مکان واحد، موجود در زمانی نیست بلکه سکون در آن مکان است بنابراین سکون عدم حرکت است.) (۱)

ابن‌سینا در کتاب نجات بعد می بودن معنای سکون تصریح کرده است چنانکه گوید: «قد بینا انا نعنی بالسکون عدم الحرکه فیما من شانه ان یتحرك فیکون التقابل بینهما اعنی الحرکة والسکون تقابل العدم والملکة فیکون السکون المطلق مقابلا للحرکة المطلقة والسکون المعین مقابلا للحرکة المعینة.. الخ.» (۲)

چنانکه سابقاً بیان داشتیم سکون در نزد متکلمین مانند سایر اکوان امر وجودی و ضد حرکت است و بعقیدهٔ آنان حصول دوم در مکان اول سکون و حصول اول در مکان دوم حرکت است، وجود اکوان در نزد این جماعت امری ضروری است چنانکه تفتازانی درالمقاصد گوید: «الکون وجوده ضروری و انواعه اربعة.» (۳)

فخر رازی در المحصل بر مبنای متکلمین سکون را امر وجودی تفسیر کرده است چنانکه گوید: «السکون عبارة عن حصوله فی الحیز الواحد اکثر من زمان واحد»(٤)

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص۱۳۹ طبیعیات شفا ص۴۸-۴۹

۲- نجاب چاپ مصر ص ۱۸۶

۳- المقاصد ص ۲۵٤ چاپ مصر

٤- المحصل چاپ مصر ص ٦٦

میرک بخاری در حکمةالعین سکون را بدومعنی یکی وجودی و دیگر عدمی تفسیر کرد و بر حسب اختلاف در معنای سکون. تقابل آن با حرکت متفاوت است چنانکه گوید: (و السکون عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرك و یقابله الحرکة عن المکان والیه وقد یطلق السکون علی حصول الجسم فی المکان اکثر من زمان واحد و هو من مقولة الاین.) (۱)

علامهٔ حلی در ایضاح المقاصد دربیان تقابل حرکت وسکون میگوید مردم بسبب اختلاف در معنی سکون در بیان تقابل حرکت و سکون اختلاف کرده‌اند آنانکه سکون را بعدم حرکت از چیزی که‌شایستهٔ حرکت است تفسیر می کنند تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است ولی کسانی که سکون را بحصول جسم در مکانی بیش از یک زمان تفسیر کرده‌اند بنابراین سکون ضد حرکت است چنانکه در بیان این معنی گوید: (اختلف الناس فی المقابلة بین الحرکة و السکون لاجل اختلافهم فی معنی السکون فقیل انه وجودی علی ما یأتی تفسیره فیکون مقابلا للحرکة مقابلة التضاد و قیل انه عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرك فیکون مقابلا لها مقابلة العدم والملکة.) (۲)

فخررازی در مباحث المشرقیه بعد از بیان برهان دوم حکما بر عدمی بودن معنای سکون این نزاع را (که تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم وملکه است یا تقابل تضاد) بحث لفظی دانسته است چنانکه گوید: («الحجة الثانیة» ان فی کل صنف من الاصناف الحرکة سکونا یقابله فللنموسکون یقابله وللاستحالة سکون یقابلها و کما ان السکون المقابل للاستحالة لیس هو الکیف المستمر بل عدم ذلك التغیر فکذلك السکون المقابل للانتقال لیس هو الأین المستمر بل عدم التغیر فی الاین و بالجملة فهذا بحث لفظی.» (۳)

۱- حکمةالعین ص ۲۹۴-۲۹۵

۲- ایضاح المقاصد چاپ ایران ص ۲۹۴-۲۹۵

۳- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۵

سکون مقابل حرکت کدام است؟ آیا سکون پیش ازحرکت است؟ یا سکون بعد ازحرکت؟ یا سکون مطلق؟

حکما ، در تعیین سکون مقابل حرکت اختلاف کرده‌اند جمعی عقیده دارند که سکون پیش از حرکت مقابل حرکت است ، و عدهٔ دیگر سکون بعد از حرکت را مقابل حرکت قرار داده‌اند و هر یک بر مدعای خویش دلائلی آورده‌اند . ظاهراً ابن‌سینا در نجات مذهب اول را تأئید کرده‌است و بعدازاقامهٔ برهان برصحت آن، میگوید سکون بعد، ازحرکت کمال حرکت است وبهمین جهت نمیتواند مقابل حرکت باشد چنانکه گوید : «فاذا السکون فی المکان المقابل انما یقابل الحرکة عنه لاالحرکة الیه بل ربما کان هذاالسکون استکمالا لها .» (۱)

ولیکن مذهب تحقیق آنست که مقابل حرکت سکون مطلق است خواه قبل از حرکت باشد یا بعد از آن زیرا سکون بمذهب حکما عبارت ازعدم مطلق حرکت است و عدم حرکت خاص نیست تا سکون معینی مقابل آن باشد .

بعقیدهٔ مؤلف با مطالعهٔ فصل هفتم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفاء و دقت در عبارت نجات که بسط کلام را در این مسئله بکتب مبسوط احاله کرده است معلوم میشود که مذهب سوم مختار ابن‌سینا است چنانکه در طبیعیات شفا گوید : «باقی میماند اینکه بدانیم که آیا سکونی که مقابل حرکت از بالا بزیر است همان سکون بالا است یا سکون زیر است وگفته‌اند که سکون بالا ضد حرکت از بالا است نه ضد حرکت بسوی بالا زیراکه سکون بالا کمال است برای حرکت بسوی بالا و محال است که کمال طبیعی چیزی مقابل آن چیز باشد و چیزی بمقابلش و ضدش مبدل گردد اما من میگویم بر من معلوم نشده است که چیزی مبدل بمقابلش نشود بمعنی اینکه مقابلش بدنبال او نیاید زیر اگرچنین بود نمیشد که وجود حرکت مبدل بعدم حرکت شود و همه کس میداند که حرکت طبیعی سربالا برای این است که در بالاسکون قطعی برای متحرك دست دهد وشك نیست

۱-نجات چاپ مصر ص ۱۸۶

که این حرکت مبدل بعدم خود او میشود...» (۱)

فخررازی در مباحث‌المشرقیه در ذیل این عنوان که «کدام سکون مقابل حرکت است» ؟ بعد از ذکر دلائل مذهب اول و نقل عبارت‌نجات و بررسی عقیدهٔ ابن‌سینا مذهب سوم را اختیار کرده است چنانکه گوید: («اعلم» ان الحق هو ان السکون فی المکان مقابل للحرکة منه و الیه فان السکون لیس عدم حرکة خاصة و الا کان المتحرك الی جهة ساکنا فی غیر تلك الجهة بل هو عدم کل حرکة ممکنة له فی ذلك الحیز.) (۲)

ملاصدرانیزدراسفارمذهب‌سوم را اختیار کرده‌است چنانکه دربیان‌مختارخویش گوید: «زعم بعضهم ان المقابل للحرکة هو السکون فی مبدء الحرکة لافی نهایتها و قیل المقابل لها هو الذی وقع فی الانتها ولکل من القائلین حجج علی صحة رأیه و الحق ان السکون فی المکان مقابل للحرکة منه وللحرکة الیه جمیعا فان السکون لیس عدم حرکة خاصة و الالکان کل حرکة سکونا فی غیر تلك الجهة بل هو عدم کل حرکة ممکنة فی ذلك الجنس» (۳)

فصل نهم

در بیان مقایسه پذیری و ناپذیری حرکات

بیان شرائط عمومی سنجش حرکات

در وقتی میتوان گفت حرکتی از حرکت دیگر تندتر است که متحرك مسافت مساوی را در زمان کوتاه‌تر یا مسافت درازتر رادر زمان مساوی بپیماید. سنجیدن کندی و تندی حرکات در صورتی ممکن است که بتوان چیزهائی که حرکت در

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳٦٤-۳٦٥

۲- مباحث‌المشرقیه ج۱ ص ۵۹٦

۳- اسفار ملاصدرا مبحث امور عامه

آنها واقع میشود از جهت کم و بیش و شدت و ضعف مقایسه کرد.

ابن‌سینا در فصل پنجم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفاء در بیان شرائط عمومی سنجش حرکات گوید: (پس هرگاه بخواهیم تندی و کندی دو حرکت را بهم بسنجیم واجب است که آنچه در او حرکت واقع میشود ملاحظه کنیم و اگر میان دو چیز که حرکت در آنها واقع میشود مقایسه در کم و بیش و شدت وضعف ممکن باشد مقایسه میان آندو حرکت در تندی و کندی ممکن خواهد بود.) (۱)

فخررازی در مباحث‌المشرقیه در بیان شرائط مقایسه پذیری حرکات گوید: (فاذا اردنا ان نقایس بین حرکتین فی السرعة والبطؤ فلابدمن اعتبار حال مافیه الحرکة فان امکن بین الشیئین الذین فیها الحرکة مقایسة بالزیادة والنقصان امکنت المقایسة بین الحرکتین فی السرعة والبطؤ والافلا.) (۲)

طریق سنجش حرکات

همانطوریکه بیان داشتیم حرکات مکانی را در صورتی میتوان بهم مقایسه کرد که چیزهائی کـه حرکت در آنها واقع میشود سنجش پذیر باشند بنابراین اگر مسافت مساوی در زمان مساوی پیموده شود حرکات از جهت کندی و تندی مساوی خواهند بود و اگر مسافت مساوی در زمان درازتر یا مسافت درازتر در زمان مساوی پیموده شود حرکات نامساوی وبکمی و بیشی تفاوت خواهند داشت.

سنجش حرکات کمی مانند سنجش حرکات مکانی در وقتی امکان‌پذیراست که بتوان کمیاتی را که حرکت در آنها واقع میشود بهم مقایسه کـرد و طریق سنجیدن دو کمیت آنست که چون آندو را بریکدیگر منطبق کنند مبدء ومنتهی آنها با هم مطابق یا یکی بر دیگری بیشی داشته باشد.

بنا بعقیدهٔ حکما حرکات کیفی را میتوان بدوطریق سنجید یکی قریب و دیگری بعید، طریق قریب آنست که کیفیات با هم مشابه باشند تا بتوان آنها را

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی شفاء ص ۳۴۶

مباحث‌المشرقیه ج ۱ ص ۶۰۶

با هم مقایسه کرد مانند گرمی با گرمی و سفیدی با سفیدی ، بنا بر این هرگاه آغاز و انجام دو حرکت در کیفیات متشابه در یک زمان باشد حرکات با هم برابرند و اگر در زمانهای مختلف واقع شوند حرکات بتندی و کندی تفاوت خواهند داشت. طریق بعید و وجه توهمی سنجش حرکات کیفی آنست که میان آغاز و انجام کیفیات مشابهتی نبوده و یا باهم متضاد باشند مانند حرکت از گرمی بسردی و از سفیدی به سیاهی.

بطور کلی طرق سنجش حرکات برسه قسم است.

۱- سنجش فعلی یا بالفعل.

۲- سنجش شأنی یا بالقوه.

۳- سنجش توهمی یا بعید.

در مقایسهٔ حرکات باید دانست چیزهائی که حرکت در آنها واقع میشود گاهی بالفعل بر یکدیگر به برابری یا کم‌وبیشی تطبیق میشوند ، مانند مقایسه پذیری دو خط یا دو مثلث یا دو مربع که سنجش آنها بدون تصرف و تغییر بسهولت انجام می‌یابد، وگاهی مقایسه پذیری آنها بالقوه است باین معنی که بالفعل بریکدیگر تطبیق نمیشوند ، ولیکن میتوان با تصرف در یکی‌از آنها عمل سنجش را انجام داد مانند شکل مربع و مثلث که برحسب ظاهر هیچیک بردیگری منطبق نمیباشد ولی با تقسیم و تقطیع مثلث بقطعه‌هائی میتوان آنرا بصورت مربع درآورد و با این تصرف عمل مقایسه انجام خواهد یافت ولیکن انطباق مذکور چنانکه ملاحظه میشود در مثلث بالقوه است نه بالفعل ، وگاهی چیزهائی که حرکت در آنها واقع است بهیچیک از این دو وجه بریکدیگر تطبیق نمیشوندولی معذلک ممکن است عمل مقایسه برحسب و هم تحقق پذیرد مانند دوخط مستقیم و مستدیر که سنجش آنها بر یکدیگر توهمی وبوجه بعید است.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا بعد از بیان تفصیلی مقایسه حرکات همین سه‌قسم را طرق سنجش ذکر کرده است چنانکه گوید : (پس بنابراین بیشی‌و کمی‌وبرابری

گاهی بالفعل است گاهی بالقوه که وجود تواند یافت مانند حال مثلث و مربع و گاهی باعتبار بعید است یعنی چیزی چنان باشد که اگر قبول تغییر میکرد صفت زیادت بتنهائی یا نقصان بتنهائی با برابری بتنهائی می‌یافت و این اعتبار بعیدی است.)(۱)

فصل دهم
در بیان تضاد و تقابل حرکات

شرائط اصلی تضاد حرکات

حرکاتی که در اجناس مختلف باشند مانند حرکت در مکان و دگرگونی در کیف و تغییر تدریجی در کم درموضوعی جمع میشوند و بحسب ماهیت با هم تضادی ندارند مثلاً یک‌چیزدر همان حال که بزرگ‌ وکوچک میشودمیتواند استحاله یابد و از مکانی بمکان دیگر رود، اما حرکاتی که داخل در یک جنس باشند با اختلاف در نوع و مشارکت در موضوع در صورتی که میان آنها غایت خلاف باشد با یکدیگر متضادند. بنابراین تضاد دو حرکت در وقتی که هردومکانی یا هردو کمی یا هر دو کیفی باشند، و چنانکه بیان خواهیم کرد در حرکات وضعی تضاد نیست و حرکت مستقیم مکانی هم ضد حرکت مستدیر نمی‌باشد.

ظاهراً تضاد مبدء و منتهی علت تضاد حرکات است و تضاد یا عدم تضاد هیچ یک از شرائط دیگر بجز مبدء و منتهی سبب تضاد یا عدم تضاد حرکات نیست، چه گاهی میان دو متحرک تضاد است ولی در حرکات آنها تضاد نیست مانند حرکت قسری سنگ که بطرف بالا پرتاب شود وحرکت آتش که بالطبع ببالا میرود و گاهی بعکس بایکی بودن متحرک دو حرکت بسبب تضاد مبدء و منتهی متضادند مانند حرکت طبیعی و قسری سنگ که یکی بسوی پائین و دیگری بجانب

۱- ترجمهٔ طبیعیات شفا ص ۳۴۸

بالا است ، و تضاد محرکها هم بهیچوجه نمیتواند علت تضاد حرکات باشد ، ولیکن با یکی بودن محرك امکان تضاد حرکات است ، و یکی بودن مسافت هم ضرری بتضاد حرکات ندارد مانند مسافت میان سفیدی و سیاهی که یک مسافت است ، ولی حرکت از سفیدی بسیاهی ازجهت تضاد مبدء و منتهی ضد حرکت از سیاهی بسفیدی است ، و در زمان تضاد نیست تا موجب تضاد حرکات شود پس تضاد حرکات معلول تضاد مبدء و منتهی است و پیوسته تضاد حرکات وجوداً وعدماً باتضاد مبدء و منتهی خواهد بود.

ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفادربیان علت تضاد حرکات گوید : (پس روشن شد که متضاد بودن حرکتی با حرکتی از این جهت نیست که حاملهای حرکت متضادند ، و همچنین دانسته میشود که تضاد حرکتی باحرکتی از آن جهت نیست که محرکهای آنها متضادندو نیز بسبب زمان هم متضادنمیشوند زیرا که در طبع زمان تضاد نیست و اگر هم بر فرض تضاد باشددر امری‌است که عارض حرکت است نه در طبیعت حرکت ، چراکه زمان عارض حرکت است، و نیز متضاد بودن حرکتی با حرکت دیگر باین نیست که آنچه حرکت در آنها واقع میشود یکی است ولی حرکات متضادند ، چنانکه از سفیدی بسیاهی و ازبیشی بکمی راه همانست که از سیاهی بسفیدی و از کمی به بیشی وآنچه‌در میان راهشان است یکی است چنانکه در سرازیری و سر بالائی هم مسافت یکی‌است و آنچه‌واسطه است ضد ندارد پس چگونه میشود که بواسطه تضاد آنها حرکات متضاد شوند ؟ پس باقی نماندمگر مبدء و منتهی که چون آنها متضاد باشند حرکات متضاد خواهند بود....) (۱)

وجود تضاد حرکات ۱ـ ذاتی ۲ـ عرضی

چنانکه بیان کردیم تضاد حرکات معلول تضاد مبدء و منتهی است وتضاد مبدء و منتهی بر دو قسم است گاهی ذاتی و حقیقی است چنانکه‌در حرکات کیفی و

۱ـ ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص۳۵۳ـ۳۵۴

کمی مانند سیاهی و سفیدی و کوچکی و بزرگی ملاحظه میشودو گاهی نهایتهای حرکات ذاتاً و بحسب ماهیت باهم متضاد نیستندو تقابل آنها بواسطهٔ اموردیگر است مانند دو مکان یا دو نقطه که ذاتاً با یکدیگر تضادندارندوتقابل آن دونقطه یا آن دو مکان بواسطهٔ امر خارجی است مانند اینکه آغاز حرکت از مکان یانقطه‌ای باشد و نقطه یا مکان دیگر پایان آن و یا یکی از آندومکان یا دو نقطه مثلاً در نهایت نزدیکی به فلک باشد و نقطه یا مکان دیگر در نهایت دوری بآن، که در این صورت قهراً یک طرف بالا و طرف دیگر پائین است و اینگونه تضادغیر حقیقی فقط در حرکت مکانی است.

ابن‌سینا در بیان انواع تضادحرکات گوید: (پس حرکات متضاد آنها هستند که نهایتشان متقابل باشند و این بدو وجه متصور است که بسه وجه باز میگردد یک وجه آنکه نهایتهای آن حرکات خودشان بتضاد حقیقی متقابل باشند مانند سیاهی و سفیدی و مانند چیزی که حجمش بطبیعت بزرگتر یا کوچکتر باشد. وجه دوم این است که نهایتهای حرکات خودشان و ماهیتشان متقابل نباشند بلکه بیکی از دو وجه دیگر متقابل باشند یکی بقیاس بحرکت دیگری بقیاس اموری غیر از حرکت.) (۱)

۱- پرسش و پاسخ

اگر گفته شود چون در مکان تضاد حقیقی نیست بدین جهت حرکاتی که در مکان واقع میشوند باهم متضاد نخواهند بود. در پاسخ این تشکیک میتوان گفت با قبول اینکه در مسافت تضاد نیست لیکن برای تقابل میان آغاز و انجام در حرکات عارض بر مبدء و منتهی تضاد است چه مبدء حرکت یعنی آنچه متحرک از آن دور میشود با منتهای حرکت یعنی آنچه متحرک بآن نزدیک میشود باهم متضادند چنانکه جسم گرم و جسم سرد باهم تضادی ندارند ولی گرمی و سردی که عارض آنهاست باهم متضادند.

۱- ترجمهٔ طبیعیات شفا ص ۳۵۴-۳۵۵

۲- پرسش و پاسخ

اگر سؤال شود چگونه مبدء ضد منتهی است با اینکه اجتماع دو ضد در یک محل جایز نیست و حال آنکه مبدء و منتهی در یک جسم جمع میشوند؟ در جواب گوئیم برای مبدء و منتهی دو محل است.

۱- قریب.

۲- بعید.

محال بودن اجتماع اضداد در محل قریب است نه محل بعید و محل قریب مبدء و منتهی نهایت جسم است و جسم محل بعید میباشد باین معنی که نخست مبدء و منتهی بر نهایت عارض میشوند ونهایت برجسم عارض میگردد و بدیهی است که امکان ندارد یک نهایت در زمان واحد بالفعل هم آغاز و هم پایان حرکت مستقیم باشد.

هرگاه حرکت مستقیم ضد حرکت مستدیر باشد در علت تضاد دو احتمال است یا تضاد آنها معلول تضاد استقامت استداره است و یا نهایتهای حرکت مستقیم و مستدیر علت تضادند، ولی با دقت بیشتر معلوم میشود که هیچیک از این دو علت احتمالی میان حرکت مستقیم و مستدیر ایجاب تضاد نمی کند چه استقامت واستداره خود بواسطهٔ عدم اشتراك در موضوع قریب متضاد نیستند تا چه رسد از اینکه سبب تضاد حرکات مستقیم و مستدیر باشند، و مشترك نبودن در موضوع قریب بدیهی است زیرا هیچ موضوعی بدون آنکه تباه شود و فاسد گردد از استقامت بانحناء نخواهد رفت، و میان نهایتهای حرکت مستقیم و مستدیر هم تضاد نیست چه در درازای یک خط مستقیم که حرکت مستقیم بر آن واقع میشود امکان وقوع قوسهای متشابه نامتناهی بالقوه است بنا بر این لازم میآید که یک چیز دارای اضداد بی نهایت بالقوه باشد، و حال آنکه برای یک چیز بیش از یک ضد نیست و بهمین برهان حرکت مستدیر هم ضد حرکت مستقیم نمیباشد زیرا هر قوسی که ضد فرض گردد قوس دیگری که بزرگتر از آنست بضدیت شایسته تر است، و چنانکه گفته شد قوسهای تقدیری

تا محدود بی‌نهایتند و اگر حرکت مستدیر ضد حرکت مستقیم بود میبایست یکی بیش نباشد.

چنانکه بیان داشتیم سبب تضاد حرکات تضاد نهایتهای آنهااست وحرکات مستدیر بواسطهٔ دوری بودن و استمرار حرکت نهایات بالفعل ندارند تا میان آنها تضاد باشد و در حرکت دوری وضعی میان مبدء و منتهی ذاتاً مغایرتی نیست یعنی مبدء حرکت عین منتهای آن است ، مگر آنکه حرکت بعد از انقطاع دوباره آغاز گردد و اگر برای حرکت دوری مبدء و منتهای مغایری بتوان تصور کرد مبدء و منتهای فرضی است که موجب تضاد حرکات نمیشود.

ابن‌سینا در فصل ششم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا در بیان اینکه حرکت وضعی ضد ندارد گوید : (دو حرکتی که بریک قوس باشند متضاد نیستند زیرا که حرکت برین قوس از جهت اینکه حرکت قوسی است مبدئش بامنتهایش مغایرت ذاتی پیدا نمیکنند مگر اینکه در حرکت توقف و انقطاع دست دهد وگرنه توجه استمرار آبسوی همان مبدء خواهد بود و حرکت متصل واحد است وبرگشت ندارد.) (۱)

درجای دیگر ازهمین فصل در بیان سبب عدم تضاد میان حرکات مستدیر گوید : (و حرکت مستدیر وضعی که دورانش تمام باشد بهیچوجه ضدندارد زیرا که نهایت بالفعل ندارد و هرگاه نهایتی درو فرض شود عبارتست ازاینکه وضع معینی بهمان فرض از قوه بفعل آید که مبدء و منتهی بودن در آن جمع شده است چون که ضدیت مبدء و منتهی بسبب مبدء منتهی بود نشان نیست بلکه چنانکه گفتیم بسبب مبدء و منتهای حرکت بودن است آنهم نه هر مبدء ومنتهائی بلکه مبدء و منتهای حرکت بصفتی که چون حرکت مستمر باشد مبدء حرکت عیناً منتهای آن نباشد تا تضاد میان مبدء و منتهی از جهت قیاس بحرکت درست باشد

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ۳۶۰-۳۶۱

این تضاد وقتی واقع میشود که مبدء و منتهی در حرکت مستقیم باشد که چون مستمر شد مبدء منتهی نمیشود و منتهی مبدء نمیگردد و مبدء و منتهی باهم جمع نمیشوند...) (۱)

با تحقیقی که در مورد تضاد وتقابل حرکات بعمل آمده‌است معلوم گردید که حرکات وضعی دوری با یکدیگر متضادند و حرکت مستقیم هم ضد حرکت مستدیر نیست ولیکن در حرکات مستقیم تضاد است و علت تضاد حرکات تضاد مبدء و منتهای آنها است ، و حرکت سربالا مثلاً با حرکت سرازیر تضاد دارند و این تضاد برای آنستکه میان نهایت‌های شان از جهت بالا وزیر تضاداست.

فصل یازدهم

در بیان ناپیوسته بودن حرکات متجانس و فاصله شدن سکون میان آنها

هرگاه جسمی دارای حرکت باشد و حرکت دیگر از جنس دیگربراو عارض گردد حکما متفقاً عقیده دارند که آن حرکات نامتجانس بهم پیوسته نبوده‌و میان آنها سکون فاصله است مانند اینکه متحرکی بعد از انتقال از مکان رشد کندو یااستحاله یابد و اما اگر برای جسم حرکتی باشد سپس حرکت دیگر از همان جسم برو ملحق گرددمانند اینکه در حال سرد شدن بود ، بی دررنگ روبگرمی رود ویاحرکت سربالا داشت سپس بلافاصله سرازیر شد در پیوسته‌و یا گسسته بودن این نوع حرکات همجنس بسکون اختلاف است. بعضی عقیده دارند که این قبیل حرکات برخلاف حرکات نا متجانس بواسطهٔ همانندی در جنس بهم پیوسته‌اند و جمعی دیگر بعکس میگویند این حرکات متجانس مانند حرکات نامتجانس گسسته میباشند و ناچار میان آنها سکونی فاصله است. پیروان هریک از این دو مذهب بر اثبات

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی صفحه ۳۶۰-۳۶۱

مدعی او و صحت مختار خویش دلائلی آورده‌اند که هیچیک از آن براهین مورد قبول ابن‌سینا واقع نشده است.

ابن‌سینا در فصل هشتم از مقالهٔ چهارم طبیعیات شفا دلیل مستقلی بر اثبات مذهب دوم و گسسته بودن حرکات متجانس بسکون آورده‌است و خلاصهٔ برهان او بر ناپیوسته بودن حرکات متجانس و فاصله شدن سکون میان آنها این است که میگوید: وجود میل در متحرک علت قریب حرکت است باین معنی که هرچه مانع پیش رفتن متحرک باشد میلی که در جسم است آنرا دفع میکند و تا موقعی که میل در متحرک باقی است حرکت بهمان جانب ادامه دارد و هرمیلی دارای یک حرکت است باین ترتیب جسمی که بالامیرود برای او میلی است وتاآن‌میل درو باقی است حرکت سربالا هم هست و میل و حرکت سربالا در یک آن پایان می‌یابند و پس از پایان یافتن میل سربالا، میل دیگری درمتحرک حادث میشود که آنرا سرازیر حرکت خواهد داد و چون وقوع هر یک از میلهای متخالف در «آن» است و تتالی آنات هم باطل میباشد بناچار زمانی میان دو میل (پایان میل سربالا و آغاز میل سرازیر) فاصله است و از جدا بودن دو میل بزمان لازم میآید که میان دو حرکت هم بسکون فاصله باشد زیرا حرکات معلول میلها هستند و محال است که علت و معلول از یکدیگر جدا شوند.

انتقاد فخررازی

از جهت آنکه میل در حرکات کمی و کیفی علت قریب حرکت نیست فخررازی دلیل مذکوررا بعدم شمول نقض کرده است چنانکه گوید: (و اما الذی نقوله هاهنا ان هذه الحجة لاتتمشی فی الحرکات فی الکم والکیف فان تلک الحرکات غنیة عن المیل و مدار هذا البرهان علی ذلک.) [1] آنچه ما در اینجا میگوئیم آنست که این برهان در حرکات کمی و کیفی راه ندارد زیرا حرکات کمی و

۱- مباحث المشرقیه چاپ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۶۱۸ فصل ٤٤

کیفی از میل بی‌نیازند و گردش این دلیل بر اثبات میل در حرکات کمی و کیفی است.

پاسخ ملا صدرا

ملاصدرا در اسفار ایراد فخررازی را پاسخ دادو میگویداز فیلسوفی نظیرفخررازی اینطور موآخذه‌لفظی بعید است و برهان مذکور برخلاف ادعای او حرکات کیفی و کمی را شامل میشود ، و مقصود ابن‌سینا از لفظ میل علت‌قریب حرکت است و او خواست در این دلیل بیان کند که بطور کلی‌سبب‌وعلت قریب باختلاف مسبب و معلول مختلف است خواه آن سبب میل باشد چنانکه در حرکات مکانی است یا چیز دیگری که قائم مقام اوست و چون میل در اظهر حرکات علت قریب حرکت است بدین جهت ابن‌سینا دراقامهٔ برهان بجای علت قریب لفظ میل را اختیارکرده است.

تحقیق ملاصدرا در اسفار چنانست که گوید : (ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذالایتمشی فی الحرکات الکمیة و الکیفیة فان تلک الحرکات غنیة عن المیل و هو مبدء هذا البرهان اقول هذه کالموآخذة اللفظیة فان بدلنا لفظ المیل بما یجری مجراه فی کونه سببا قریبا لابد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمی کیف یرضی نفسه بمثل هذه الموآخذة)[۱]

انتقاد دیگر

تمامیت برهان ابن‌سینا مبتنی بر قبول مقدمات چهارگانه است.

۱- اثبات میل دراجسام

۲- امتناع اجتماع دو میل در یک «آن»

۳- وقوع میل در «آن»

۴- بطلان تتالی آنات

۱- اسفارامورعامه فصل نهم ازمرحلهٔ هشتم صفحهٔ ۲۵۲

فصل دوازدهم

در بیان اقدم و اشرف حرکات

چنانکه در شرح اقسام حرکت بیان کردیم حرکت باتفاق حکما در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع واقع میشود. اکنون در بررسی احکام حرکات لازمست توجه شود که انواع مذکور ممکن است نسبت بهم چه برتریهائی داشته باشند بنابراین میگوئیم: حرکات مکانی بر حرکات کمی و کیفی مقدم است و علت این امر آنست که وجود حرکات کمی و کیفی بدون حرکات مکانی امکان پذیر نیست و حرکات مذکور پیوسته با حرکات مکانی همراه است مثلاً نمو که یکی از انواع حرکات کمی است، واقع نمیشود مگر آنکه چیزی بسوی آنشی که نمو میکند حرکت کند و برو افزوده شود و همچنین ذبول که مقابل نمواست تحقق نخواهد یافت مگر آنکه چیزی از نامی دور گردد، بدیهی است که از دور شدن چیزی از چیزی یا نزدیک شدن چیزی بچیز دیگر بحرکت اینی و انتقال در مکان محتاج است، و حرکت کیفی هم مانند حرکت کمی بانتقال در مکان احتیاج دارد و استحاله که دگرگونی در کیف است بدون تغییر در مکان ممکن نیست، زیرا مداوم نبودن تغییر تدریجی در کیفیات موجب آن میشود که این دگرگونیهای کیفی عوامل خارجی و علل حادثی داشته باشند و درنتیجه نزدیکی یا دوری اجسام بآن عوامل تغییرات مذکور حادث شده باشد، مثلاً گرم شدن آب و یا رنگ برنگ شدن الوان اجسام معلول عوامل حادث و علل خارجی است که در نتیجه قرب و بعد اجسام بآن علل این تبدل پدید آمده است و تردیدی نیست که دوری علت از معلول و یا نزدیکی معلول بعلت بدون حرکت در مکان ممکن نیست.

از مطالب گذشته معلوم گردید که چگونه حرکت مکانی بر حرکت کمی و کیفی مقدم است؟ و چرا حرکت مکانی بحرکت کمی و کیفی حاجتی ندارد؟ اما

اگر چنانچه بخواهیم جهت تقدم و تأخر حرکت مکانی را با حرکت وضعی دوری مقایسه کنیم باید گفت که حرکت مکانی بعد از حرکت وضعی مستدیر و محتاج باو است، زیرا حرکت در مکان بر سه قسم است.

۱- حرکت مستقیم.

۲- حرکت منعطف.

۳- حرکت راجع.

حکما میگویند هرگاه در وجود هر یک از این اقسام دقت کنیم معلوم خواهد شد که بیکی ازین حرکات مکانی دوام حرکت پیوسته برای اجسام ناممکن است درصورتی که بعضی اجرام مانند افلاك بدون انقطاع و بطور دائم حرکت وضعی دوری متصل دارند و همین امر سبب تقدم حرکت وضعی بر حرکت مکانی است.

ناممکن بودن دوام حرکت مستقیم مکانی مثلا برای آنست که این حرکت بسبب متناهی بودن ابعاد و محدود بودن جهات حرکت ناچار منقطع میشود و خواه ناخواه انتقال مکانی مستقیم بعد از رسیدن بمحیط یا مرکز پایان می یابد. و اما تأخر حرکت مکانی منعطف یا راجع از حرکت وضعی دوری برآنست که پیوسته هر یک از این دو نوع حرکت مکانی در حال انعطاف یا بازگشت بسکون گسسته میشوند چه آن وصول غیر از آن رجوع است و اگر آن وصول و آن رجوع یکی باشد و زمان میان آنها فاصله نشود تتالی آنات لازم می آید، وسکون در زمان واقع است و زمان هم مقدار حرکت وضعی دوری است، گذشته ازین تعیین و تحدید حدود جهات سایر حرکات بعقیدهٔ حکما و بواسطه حرکت وضعی دوری است، باین ترتیب معلوم گردید که هریک از حرکات مکانی مستقیم یا راجع یا منعطف در اصل وجود بحرکت وضعی دوری حاجت دارند، ولیکن حرکت وضعی دوری که تحقق بخش زمان و محدد جهات و پیش ازهمه حرکات است بهیچوجه احتیاجی بسایر حرکات ندارد بهمین جهت حرکت وضعی دوری در نزد حکما اقدم و اشرف و اتم وادوم حرکات است، و جرمی که دارای این نوع حرکت باشد

بمذهب آنان بداشتن صفاتی بر سایر اجرام مقدم است ، چنانکه باباافضل در رسالهٔ عرضنامه میگوید : (و طبع سپهر و نفسش هردو یکی است و از آنست که مدد حرکتش پاینده‌تر و پیوسته‌تر است از مدد حرکت دیگر اقسام ، و طبع دیگر اجسام دیگر است و نفسشان دیگر ، و نفسشان باشد که از اجسام ایشان مفارقت کنند و طبع جسمشان از جسم جدا نگردد .) (۱)

و در جای دیگر از همین کتاب در بیان اینکه افلاك بر خلاف سایر اجرام تنها حرکت وضعی دارند و سایر تغییرات تدریجی شایسته افلاك نیست گوید : (و از جسم عالم آنچه سپهر است جز یک گونه حرکت در او نبود این حرکت که در نهاد و وضع گفتیم ، و هیچ نوع دیگر از حرکت او را نیست نه حرکت از جای بجای ، از آنکه بیرون از سپهر جائی نیست که سپهر بدان جا گردد و نه حرکت افزون و کاستن ، که جرم سپهررانه نمو باشد و نه ذبول ، و وجودش بریک اندازه و رنگ یافتست و نه حرکت در کیفیت که جرم سپهر از لطافت بکثافت و از حرارت ببرودت و از صلابت بلین نگردد ، و چنین تغییرات فرودسپهر باشند که حرکات مخالف و متضاد در اجسام عنصری افتد . چون حرکت سوی مرکز ، و حرکت سوی محیط ، و در سپهر هیچ کیفیت متضاد نیست ، و هیچ حرکتی دراو ضد حرکتی نباشد : وبر خلاف جهت اووگاهی سبک وگاهی گران ، وگاهی گرم و گاهی سرد . ، وگاهی زبر وگاهی زیر نباشد و اما جسم عناصر را هم تغییر در کمیت و هم تغییر در انواع کیفیت افتد .) (۲)

ابوسلیمان سجستانی در رسالهٔ المحرك الاول در بیان اقدم و اشرف حرکات گوید : (کل محرك اول بما هو محرك اول له متحرك فالمحرك الاول بما هو اول متحرك له الحرکة التی هی اولی الحرکات بالاولیة وهی المکانیة ومنها الحرکة التی هی اشرف اصنافها و هی الحرکة الدوریة .) (۳)

۱- رسالهٔ عرضنامه در نهم از سخن در علل حرکت ج ۱ ص ۱۶۸

۲- رسالهٔ عرضنامه در هفتم از سخن در حرکت ج ۱ ص ۱۶۵

۳- رسالهٔ المحرك الاول بتصحیح آقای سید محمد مشکوة ص ۲ چاپ تهران

ابن‌سینا در فصل نهم از مقالهٔ چهارم طبیعات شفا در ذیل این عنوان (در باب حرکتی که بطبع مقدم است) بعد از آنکه بآوردن برهان تقدم حرکت وضعی دوری را بر سایر حرکات ثابت کرد حرکت دوری وضعی را اینطور توصیف میکند : (پس ازین جا روشن شد که اقدم حرکات آنست که مستدیر باشد زیرا آن قدیم‌ترین حرکات مکانی و وضعی است و این صنف حرکات اقدم از همه حرکات دیگر است و شریف تر هم هست.) تا آنجا که گوید (و جرمی که حرکت مستدیر دارد بطبع اقدم اجرام است و جهات حرکات طبیعی دیگر بواسطه او تحدید میشود.) (۱)

فصل سیزدهم

در بیان اینکه حرکت وضعی دوری بعقیدهٔ حکما آغاز ندارد

حکما و متکلمین در این مسئله (که آیا بعد از آفرینش عالم زمانی بوده است که حرکت وضعی دوری افلاك نبوده و بعد حرکت آغاز شده باشد) اختلاف کرده‌اند متکلمین عقیده دارند که حرکت مذکور مخلوق وحادث است و مانند سایر حوادث زمانی برای او آغاز حدوثی است ، بنا بر مذهب آنان بعد از آنکه خداوند عالم را آفرید زمانی حرکت نبوده و بعد شروع شده است ولیکن ارسطو و پیروان او میگویند زمان و حرکت وضعی دوری که هستی بخش زمان است آغاز ندارد و بجز خدا چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست هر یک از دو طرف برای اثبات مذهب و بیان مسلك خویش دلائلی آوردند .

۱- ترجمهٔ فن سماع طبیعی ص ۳۷۷

ابن‌سینا در فصل یازدهم از مقالهٔ سوم طبیعیات شفا در ذیل این عنوان (در این که جز ذات باریتعالی چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست و آنها بذات خود اول ندارند) به پیروی از ارسطو و فارابی اثبات میکند که برای حرکت و زمان آغازی نیست و در همین فصل بعد از ثابت کردن مذهب ارسطو و بیان مختار خویش دلائل متکلمین را بصورت اعتراضهائی بطور مبسوط پاسخ گفته است.

برهان ابن‌سینا بر قدم حرکت

هر ممکنی پیش از آنکه موجود شود امکان وجود دارد وگرنه ممتنع خواهد بود و حرکت هم ممکن است. پس بنا بعقیدهٔ متکلمین که حرکت وضعی دوری را حادث میدانند بعد از آفرینش عالم اگر فرض شود در وقتی حرکت موجود نبوده مسلماً امکان وجود آن بوده است و بدیهی است که امکان وجود بمتحرك قائم است بنا بر این در زمانی ماده یا موضوع وجود داشته ولی حرکت موجود نبوده است و بعد حادث گردید. حال باید دید که علت حدوث حرکت چیست؟ و حرکت هم مانند سایر ممکنات مرجحی میخواهد تا موجود شود و مرجح حرکت خواه قار یا غیر قار هر حادثی که باشد مانند خود حرکت ممکن است و بموجب و مرجح دیگر احتیاج خواهد داشت با این ترتیب سلسله علل حوادث بی‌نهایت خواهد بود و برای اینکه امور بی‌نهایت در یک وقت با هم جمع نمیشوند خواه ناخواه علل مذکور یکی بعد از دیگری دنبال یکدیگرند و چون تتالی آنات محال است امکان نخواهد داشت که موجب های بی‌نهایت در آنات پی درپی واقع شوند بناچار وجود هریک در زمان خاص غیر از زمان وجود دیگری است و بنابرین فرض لازم می آید که زمان پیش از آغاز حرکت موجود باشد و حال آنکه حرکت بمذهب حکما موجد زمان و علت تحقق او است پس باید قبول کرد که قبل از حرکت حادث مفروض حرکت دیگری است که آغاز ندارد و قدیم زمانی است.

۱- پرسش

متکلمین بر قدم حرکت وضعی دوری اعتراض کرده‌اند و گفتند که هرگاه

برای حرکت آغازی نباشد چنانکه ارسطو و پیروان او عقیده دارند لازم میآید که حرکت مانند ذات حق تعالی واجب الوجود باشد و این امر با مدلول براهین توحید مخالف است.

پاسخ

حکما در پاسخ از ایراد مذکور میگویند که حرکت واجب الوجود حقیقی نیست زیرا واجب‌الوجود حقیقی آنست که بذات خود و بدون سبب خارجی موجود باشد و حال آنکه حرکت بذات خود واجب‌الوجود نیست و وجوب وجود او با شرائط و اسباب خارجی است.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا در مقام پاسخ از این سئوال گوید: (وجوب حرکت بشرط‌است و او را بذات خود واجب ندانستیم و چیزی که وجودش مطلقا یا بشرط واجب است چنین نیست که بذات خود واجب باشد و اینکه گفتیم حرکت‌واجب است مانع نیست که وجوب او از مبدئی باشد و همچنین اگر بگوئیم‌واجب است که حرکت همیشه از محرك صادر شود لازم نمی‌آید که‌حرکت‌بذات خود واجب الوجود باشد.) (۱)

۲- پرسش

بنابرین که برای حرکت آغازی نباشد لازم است که‌حرکات نامتناهی‌باشند و در نامتناهی کم و بیش و زیاده‌ونقصان راه ندارد با این که‌میتوان گفت حرکاتی که تا زمان طوفان مثلاً واقع شده است کمتر ازحرکاتی است که‌تازمان ما واقع شد و تردید نمیتوان کرد هرچیزی که‌ازنامتناهی کمتر باشد متناهی‌است متکلمین ازاین استدلال نتیجه گرفتند که برای حرکت آغازی است والا ممکن نبود که آنها را بیکدیگر سنجید.

پاسخ

خلاصهٔ جواب آنست که وجود حرکات نامتناهی در صورتی محال است که

۱- فصل یازدهم از مقالهٔسوم ص ۲۹۹ ترجمهٔ‌فن‌سماع طبیعی

همهٔ آن حرکات بالفعل موجود باشند و بدیهی است که حرکات نامتناهی مجتمع در وجود نیست و اجتماع آنها فقط در عقل است و اموری که معدوم اندا گر چنانچه درگذشته یا در آینده نامتناهی باشند اشکال در وجود آنها نیست و مانعی نخواهد داشت که بعضی کمتر از بعض دیگر باشند و فی المثل میتوان گفت که عده ماه گرفتن ها کمتر از عدهٔ حرکات ماه است و یا چرخ زدنهای بسیاری از افلاک کمتر از چرخ زدن یک فلک است با اینکه همهٔ این امور نامتناهی‌اند.

۳- پرسش

متکلمین ایراد کرده‌اند که اگر حرکات نامتناهی باشند پس هرحرکتی که واقع میشود وجودش بر امور نامتناهی متوقف است وآنچه‌وجودش برامور نامتناهی متوقف باشد موجود نخواهد شد.

پاسخ

جواب این سئوال آنست که توقف چیزی بر امور نامتناهی مطلقا محال نیست و این حکم درصورتی ممتنع خواهد بود که لازم باشد همه آن امور در یک‌وقت موجود باشند

٤- پرسش

ایراد دیگری که متکلمین بر قدم حرکت کرده‌انداین است که گفتند چون هر حرکتی حادث است و آغازی داردمجموع حرکات که‌از آحادفراهم شدندنیزحادث خواهند بود و برای مجموع حرکات هم آغازی است.

پاسخ

در پاسخ این سئوال میتوان گفت فرق است میان هریک و همه باین معنی که احکام مجموع و افراد در تمام موارد یکسان نیست‌بنابر این‌نمیتوان گفت که

چون هریک از افراد دارای صفتی هستند مجموع هم باید دارای آن صفت باشد و متکلمین برای فرق نگذاشتن میان هریک و همه دچار اشتباه شدند.

این رساله در چهار دهم خردادماه هزاروسیصدوچهل و یک شمسی پایان یافت ۱۳٤۱/۳/۱٤

منابع و مآخذ

نام مؤلف و مترجم و نام کتاب وچاپ

الف

ابن حزم ، ابومحمد علی بن احمد ، متولد ۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ه. الفصل فی الملل والاهواء والنحل . مصر مطبعة الادبیة ۱۳۲۰-۱۳۲۱ه (۱)

ابن خلدون ، عبدالرحمن متوفی ۸۰۶ یا ۸۰۸ه. مقدمهٔ ابن خلدون. مصر مطبعهٔ مصطفی محمد. (۲)

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد، متولد ۵۲۰ و متوفی ۵۹۵ه. السماع الطبیعی حیدر آباددکن ۱۳۶۵ه(۳)

ابن سینا ، متولد ۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ه . النجات . مصر مطبعة السعادة ۱۳۳۱ه. (۴)

ابن سینا ، متولد ۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ ه الشفاء . تهران ۱۳۰۳ه. (۵)

« «

الاشارات و التنبیهات . تهران ۱۳۰۵ه. باشرح خواجهٔ طوسی.(۶)

ابن الندیم متوفی ۳۸۵ه. الفهرست .قاهره مطبعة الاستقامة. (۷)

ابوالبرکات هبة الله بغدادی متوفی ۵۴۷ه. المعتبر. حیدر آباددکن ۱۳۵۷ه(۸)

ابوحیان توحیدی ، علی بن محمد ، متولد ۳۱۲ و متوفی ۳۶۰ه. المقابسات. مصر مطبعة الرحمانیة ۱۳۴۷ه . ۱۹۲۹م . (۹)

ابو سلیمان ، محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی . از فلاسفهٔ قرن چهارم هجری . رسالهٔ المحرک الاول . تهران باهتمام آقای سید محمد مشکوة (۱۰)

ابو سلیمان، وابوالحسن ، وابو احمد، و زید بن رفاعة ، تألیف اواسط قرن چهارم هجری. رسائل اخوان الصفاء . بمبئی ۱۰۳۵ه . و مصر مطبعة العربیة ۱۳۴۷ه ۱۹۲۸م (۱۱)

ابو یعقوب سجستانی قرن چهارم هجری . کشف المحجوب. تهران ۱۹۴۹م - ۱۳۲۷ ش . (۱۲)

ارسطو متولد ۳۸۴ق - م . مترجم عربی احمد لطفی .الکون والفساد. قاهره دار الکتب المصریة ۱۳۵۰ه. ۱۹۳۲م (۱۳)

ارسطو متولد ۳۸۴ق - م . مترجم عربی

احمدلطفی . علم الطبیعة . قاهره دار الکتب المصریة ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۵م (۱۴)

ارسطو متولد ۳۸۴ ق - م . مترجم عربی احمد لطفی . « فی میلیسوس و فی اکسینوفان وفی غرغیاس» . قاهره دار الکتب المصریة ۱۳۵۰ھ ۱۹۳۲م (۱۵)

ارسطو مترجم عبدالمسیح بن ناعمة الحمصی مصلح الکندی. اثولوجیا . تهران حاشیهٔ قبسات ۱۳۱۵ھ. (۱۶)

ب

بابا افضل، افضل الدین محمد مرقی کاشانی قرن ۷ و ۸ . مصنفات بابا افضل . تهران چاپخانهٔ مجلس ۱۳۳۱ش (۱۷)

بر تراند راسل مترجم نجف دریا بندری. تاریخ فلسفهٔ غرب. تهران انتشارات سخن . (۲۸)

بهمنیار بن مرزبان متوفی ۴۵۸ھ. التحصیل خطی از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی . (۱۹)

پی یو روسو مترجم حسن صفاری. تاریخ علوم . تهران چاپخانهٔ دانشگاه (۲۰)

ت

تفتازانی ، سعدالدین مسعود بن عمر متولد ۷۲۲ و متوفی ۷۹۱ھ. المقاصد و شرح آن . عثمانی چاپخانهٔ الحاج محرم افندی ۱۳۰۵ھ. (۲۱)

تلمذ حسین . مرآة المثنوی . حیدآباددکن ۱۳۵۲ھ. (۲۲)

تهانوی، محمد علی بن علی متولد ۱۱۵۸ھ کشاف اصطلاحات الفنون. اسلامبول ۱۳۱۷ھ. (۲۳)

ج

جامی ، عبدالرحمن ، متوفی ۸۹۸ھ. اشعة اللمعات . ایران ۱۳۰۳ھ. (۲۴)

جرجانی، علی بن محمد ، معروف بمیرسید شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ھ. شرح المواقف. اسلامبول ۱۳۱۱ھ. (۲۵)

جرجانی ، علی بن محمد ، معروف بمیرسید شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ھ. التعریفات . قاهره ۱۳۵۷ھ ۱۹۳۸م. (۲۶)

جرجانی ، علی بن محمد ، معروف بمیرسید شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ھ. حاشیه برشرح حکمة العین. قازان ۱۹۰۴م ۱۳۲۱ھ. (۲۷)

جرج سارتن ، مترجم احمد آرام . تاریخ علم . تهران ۱۳۳۶ش . (۲۸)

جرجی زیدان . آداب اللغة العربیة . مصر مطبعة الهلال ۱۹۱۱م (۲۹)

خ

خواجه عبدالله معروف بخواجه حورای مغربی

رسالهٔ نوروحدت . ایران ۱۲۸۳ هـ. (۳۰)

خواجه نصیرالدین طوسی ، ابو جعفر ، متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ. شرح الاشارات والتنبیهات . تهران باهتمام محمدرضا تهرانی ۱۳۰۵ هـ. (۳۱)

خواجه نصیرالدین طوسی ، ابو جعفر ، متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ. اخلاق ناصری بمبئی چاپخانهٔ علی بهائی ۱۲۶۷ هـ. (۳۲)

خواجه نصیرالدین طوسی ، ابو جعفر ، متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ تجرید الکلام قم مکتبة المحمدی (۳۳)

خواجه نصیرالدین طوسی ....
اساس الاقتباس . تهران چاپخانهٔ دانشگاه . (۳۴)

خواجه نصیرالدین طوسی ...
آغاز و انجام . تهران چاپخانهٔ دانشگاه . (۳۵)

خوب محمد چستی . رسالهٔ حفظ المراتب . خطی از کتابخانهٔ آقای محمود شهابی استاد دانشگاه . (۳۶)

د

دبیران کاتبی ، نجم الدین ابوالحسن علی بن محمد القزوینی متوفی ۶۷۵ هـ . حکمة العین . تهران چاپخانهٔ دانشگاه ۱۳۷۸ هـ ۱۳۳۷ ش. (۳۷)

دهخدا . امثال و حکم . تهران چاپخانهٔ مجلس ۱۳۱۰ هـ. (۳۸)

س

سبزواری ، ملاهادی متولد ۱۲۱۲ و متوفی ۱۲۸۹ هـ . حاشیه بر اسفار . ایران ۱۲۸۲ هـ. (۳۹)

سهروردی ، شهاب الدین یحیی . متوفی ۵۸۴ هـ. حکمة الاشراق تهران ، انستیتو ایران و فرانسه ۱۹۵۲ م . ۱۳۳۱ ش. (۴۰)

سهروردی، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ التلویحات . اسلامبول مطبعة المعارف بتصحیح هانری کربین . (۴۱)

سهروردی، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ. المقاومات. اسلامبول مطبعة المعارف بتصحیح هانری کربین . (۴۲)

سهروردی، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ المشارع و المطارحات . اسلامبول مطبعة المعارف بتصحیح هانری کربین . (۴۳)

سهروردی، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ المطارحات . خطی از کتابخانهٔ مجلس شورای ملی شمارهٔ قفسه ۲۶۲۹ (۴۴)

ش

شاه نعمت الله ولی متوفی ۸۲۰ - ۸۳۴ .

اصطلاحات الصوفیة. ایران ۱۳۰۳ ه.
(۴۵)

شبستری، شیخ محمود متوفی ۷۱۸ - ۷۲۰
گلشن راز . شیراز ۱۳۳۳ ش (۴۶)

شبستری، شیخ محمود متوفی ۷۱۸-۷۲۰
رسالهٔ حق الیقین ایران ۱۳۸۳ ه (۴۷)

شمس الدین بن محمد بن قیس الرازی. اوائل
قرن هفتم. المعجم فی معاییر اشعار
العجم. مطبعهٔ مجلس ۱۳۱۴ ش (۴۸)

ع

عبدالنبی بن عبدالرسول الاحمد نگری.
جامع العلوم الملقب بدستور العلماء
حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ (۴۹)

علامهٔ حلی، جمال الدین، ابومنصور، حسن
متولد ۶۴۸ و متوفی ۷۶۲ .ایضاح
المقاصد من حکمة عین القواعد، تهران
چاپخانهٔ دانشگاه ۱۳۷۸ ه ۱۳۳۷ ش
(۶۰)

علامهٔ حلی ، جمال الدین ، ابومنصور....
کشف المراد فی شرح تجرید الکلام
قم ، مکتبة المحمدی (۵۱)

غ

غزالی ، ابوحامد ، محمد بن احمد متوفی
۵۰۵ ه. مقاصد الفلاسفة مصر مطبعة
السعادة (۵۲)

غزالی...
احیاء العلوم . قاهره مطبعة الاستقامة
(۵۳)

ف

فارابی ، ابونصر ، محمد بن محمد بن طرخان
متوفی ۳۳۹ التعلیقات حیدر آباد دکن
۱۳۴۶ ه. (۵۴)

فارابی ، ابونصر، محمد بن طرخان
متوفی ۳۳۹ ه. الدعاوی القلبیة .
حیدر آباد دکن ۱۳۴۹ ه.

فارابی ، ابونصر محمد بن محمد طرخان
المسائل المتفرقة، ۱۳۴۴ ه حیدر آباد-
دکن (۵۶)

فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخان
مقالة فی اعراض ما بعد الطبیعة حیدر آباد
دکن ۱۳۴۹ ه. (۵۷)

فخر الدین عراقی متوفی ۶۸۸ - ۷۰۹ .
اللمعات . ایران ۱۳۰۳ ه. (۵۸)

فخر رازی ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسین
متولد ۵۴۴ و متوفی ۶۰۶ ه. المباحث
المشرقیة . حیدر آباد دکن ۱۳۴۳ ه
(۵۹)

فخر رازی ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسین
محصل افکار المتقدمین و المتأخرین
مصر ۱۳۲۳ ه. (۶۰)

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسین
المسائل الخمسون. مصر ۱۳۲۸ ه. (۶۱)

فروغی ، محمد علی ، وفاضل تونی ترجمهٔ
فن سماع طبیعی ، تهران چاپخانهٔ
مجلس ۱۳۱۶ ش. (۶۲)

فیض، ملامحسن، متوفی ۱۰۹۱ ه. کلمات-
مکنونه بمبئی ۱۲۹۶ ه. (۶۳)

فیض ملامحسن . رسالهٔ قرة العیون . ایران ۱۲۹۹ هـ. (۶۴)

ق

قطب الدین محمود بن ضیاء الدین، مسعود، شیرازی متوفی ۷۱۶ هـ . درة التاج لغرة الدباج. تهران چاپخانهٔ مجلس ۱۳۱۷-۱۳۲۰ ش . (۶۵)

قطب الدین محمود بن ضیاء الدین مسعود شیرازی . شرح حکمة الاشراق. تهران ۱۳۱۵ هـ. (۶۶)

قوشچی، ملاعلی ملقب به علاء الدین بن محمد سمرقندی متوفی ۸۷۹ هـ . شرح تجرید الکلام . ایران ۱۳۰۱ هـ (۶۷)

قیصری، داود، متوفی ۷۵۱ .شرح فصوص الحکم .ایران ۱۲۹۹ هـ (۶۸)

ک

کاشفی، ملاحسین متوفی ۹۰۶ - ۹۱۰ . لب لباب مثنوی . تهران چاپخانهٔ شرکت مطبوعات ۱۳۱۹ ش . (۶۹)

کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی متولد ۱۹۰ متوفی ۲۶۰ «الرسالة فی مائیة مالایمکن ان یکون لانهایة له وما الذی یقال لانهایة له » مصر مطبعة الاعتماد، (۷۰)

الکندی متولد ۱۹۰ و متوفی ۲۶۰ « الرسالة فی الابانة عن ان طبیعة الفلک مخالفة لطبایع العناصر الاربعة» . مصر مطبعة الاعتماد. (۷۱)

الکندی ... الرسالة فی الفلسفة الاولی مصر مطبعة الاعتماد. (۷۲)

الکندی ... الرسالة فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم. مصر مطبعة الاعتماد (۷۳)

الکندی ... الرسالة فی حدود الاشیاء و رسومها. مصر مطبعة الاعتماد (۷۴)

الکندی ... الرسالة فی علة الکون و الفساد مصر مطبعة الاعتماد. (۷۵)

الکندی ... الجواهر الخمسة . مصر مطبعة الاعتماد . (۷۶)

الکندی .... الرسالة فی الابانة عن سجود الجرم الاقصی مصر مطبعة الاعتماد (۷۷)

ل

لاهیجی، ملا عبدالرزاق فیاض متوفی ۱۰۷۲ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ایران ۱۳۱۱ هـ . (۷۸)

لاهیجی.... گوهر مراد . تهران چاپخانهٔ اسلامیه ۱۳۷۷ هـ . (۷۹)

لاهیجی، شیخ محمد متوفی ۸۷۷ هـ. شرح گلشن راز . تهران چاپخانهٔ حیدری ۱۳۳۷ ش . (۸۰)

م

مترلینگ، مترجم ذبیح الله منصوری افکار مترلینگ تهران ۱۳۳۸ ش . (۸۱)

محمد پادشاه متخلص به (شاد) فرهنگ آنندراج . تهران ۱۳۳۵ ش (۸۲)

محی الدین، ابو بکر، محمد بن علی اندلسی

ابن العربی متولد ۵۶۰ و متوفی ۶۳۸ھ فصوص الحکم . تهران بضمیمهٔ شرح قیصری ۱۲۹۹ھ . (۸۳)

ملاصدرا ، صدرالدین محمد شیرازی متوفی ۱۰۵۰ھ. الاسفار الاربعة . ایران ۱۲۸۲ھ. (۸۴)

ملاصدرا ، صدرالدین محمد شیرازی ... المشاعر . خطی از کتابخانهٔ مجلس شورای ملی شمارهٔ قفسه ۱۷۶۲ (۸۵)

ملاصدرا ، صدرالدین محمد شیرازی ... رسالة الحدوث. ایران ۱۳۰۲ھ (۸۶)

ملاصدر ، صدرالدین محمد شیرازی ... التعلیقات (بر شرح حکمة الاشراق). تهران ۱۳۱۵ھ. (۸۷)

مولانا جلال الدین رومی متولد ۶۰۴ و متوفی ۶۷۰ھ. مثنوی. تهران مطبعهٔ بروخیم ۱۳۱۴ ش. (۸۸)

مهرداد مهرین . مختصری از فلسفهٔ چین تهران ۱۳۳۱ ش. (۸۹)

میرداماد ، محمد باقر بن ، شمس الدین محمد استرابادی متوفی ۱۰۴۱ھ . القبسات . تهران ۱۳۱۵ھ. (۹۰)

میرک ، محمد بن مبارکشاه هروی . شرح حکمة العین. قازان ۱۹۰۴م ۱۳۲۱ھ. (۹۱)

ن

ناصر خسرو قبادیانی متولد ۳۹۴ و متوفی ۴۸۰ھ . زادالمسافرین. برلین (۹۲)

ناصرخسرو قبادیانی. . . جامع الحکمتین . تهران بتصحیح هانری کربین و دکتر معین ۱۹۵۳م ۱۳۳۲ ش. (۹۳)

نامعلوم . ترجمهٔ اشارات و تنبیهات تهران چاپخانهٔ مجلس ۱۳۱۶ ش. (۹۴)

نایب الصدر محمد معصوم شیرازی .طرائق الحقائق . تهران ۱۳۴۳ ش (۹۵).

فهرست اعلام

«الف»

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۶	۱۶	درة الماج	درة التاج
۱۶	۲۳	با	یا
۱۹	۸	کم کیف	کم و کیف
۱۹	۲۱	تخت	تحت
۳۲	۹	فطب الدین	قطب الدین
۳۶	۱۹	مور	امور
۴۳	۲	متماز	ممتاز
۴۷	۱۵	تبدلبا	تبدل
۴۷	۱۶	الریو	الربو
۵۱	۴	هذة	هذه
۵۲	پاورقی ۱	المقایسات	المقابسات
۶۰	۲۲	بهذة	بهذه
۶۲	۱۳	لکتها	لکنها
۶۳	۱۳	انتقادی	انتقاد
۶۹	۱۱	فطب الدین	قطب الدین
۷۲	۱۸	کتاب اصطلاحات	کشاف اصطلاحات
۷۴	۱۶	للفظة	لفظة
۸۴	۷	الجنسة	الجنسیة
۱۰۰	۲۰	فهوا	فهو
۱۰۳	۱۹	حورا	حورای
۱۰۹	پاورقی ۱ و ۲	شرح	
۱۱۰	۶	فاحبیب	فاحببت
۱۲۸	۵	اریعه	اربعه
۱۲۸	۶	مبداء	مبده
۱۲۹	۱۱	فاند	فانه
۱۳۸	۸	بیذوق	بیذق
۱۳۸	۱۵	کثرث	کثرت
۱۳۹	۱	حورا	حورای
۱۴۳	۱۷	لاریابها	لاربابها
۱۴۵	۱۶	قواعد	قرائن
۱۶۱	۴	طبعیت	طبیعت
۱۶۱	۹	ینعدوم	ینعدم
۱۶۱	پاورقی ۳	خلو	خلاء
۱۶۳	۷	داور	دوار
۱۶۸	۸	یا	با
۱۷۱	۲۲	گوبد	گوید
۱۷۲	۶	فی الخیر	فی الحیز
۱۷۵	پاورقی ۱	یمکننی	لیس یمکننی
۱۷۸	۱۶	الاربعه	الاربعة
۱۷۸	۱۸	لمعانی	المعانی
۱۷۹	۱۱	کشف المرام	کشف المراد
۱۷۹	پاورقی ۴	کشف المرام	کشف المراد
۱۸۱	۱۴	کمال اول را	کمال اول
۱۹۶	۱۹	المستبینه	المستبینة
۱۹۸	۳	لتلمیذ	المتلمیذ
۲۰۳	۱	رؤسا	رؤسای
۲۰۴	۱۲	حاشیة	حاشیهٔ
۲۰۴	۱۸	احقااو	احقاباو
۲۰۴	۲۲	ملاصدرا را	ملاصدرا
۲۲۳	۱۲	وو عمیق	وعمیق
۲۲۶	۲۰	حکمای	حکمهای
۲۳۱	۱۱	بمنتهی	و منتهی
۲۴۲	۲۱	امر	امراً
۲۴۳	۲	اقار	قار

۲۴۳	۵	متجدد	المتجدد
۲۵۷	۱۳	مور	مورد
۲۶۲	۹	تکائف	تکاثف
۲۶۳	۹	حکما	حکمای
۲۶۳	۱۴	المشائوون	المشائون
۲۶۵	۹	تشکیل	تشکیک
۲۶۶	۱۳	منشاء	مشاء
۲۷۶	۱۶	رانکار	را انکار
۲۷۹	۲۰	پیوست	پیوسته
۲۸۳	۸	اسب	است
۲۸۳	۸	نمییواند	نمیتواند
۲۸۵	۱۳	شخصیة	شخصیته
۲۸۷	پاورقی ۱	امور	امورعامة
۲۹۰	۵	بالاستحاله	بالاستحالة
۲۹۱	۲۳	علیت	علت
۲۹۶	۴	کتابد	کتاب
۳۰۱	۲۱	کلمات	وکلمات
۳۰۳	۵	تجدد	تجرد
۳۰۴	۱۳	محاق	ملحق
۲۱۶	۱۵	نفسافیه	نفسانیة

۳۱۹	۱	اما	امام
۳۱۹	۷	نیاتبا	نباتیا
۳۲۱	۱۸	ووبعبارة	وبعبارة
۳۲۴	۲۰	برآنست	برایآنست
۳۲۸	۱۸	لمتحرك	المتحرك
۳۳۰	۳	منمن	من
۳۳۳	۱۰	عدمالحرکه	عدمالحرکة
۳۳۳	۱۱	بینمها	بینهما
۳۳۴	۷	بسب	بسبب
۳۳۷	۹	فیها	فیهما
۳۳۹	۳	با	یا
۳۳۹	۱۳	در وقتی	دروقتی است
۳۴۰	۲۱	وجود	وجوه
۳۴۲	۱۳	استداره	واستداره
۳۴۴	۵	متضادند	تضادیندارند
۳۴۸	۱۴	برآنست	برای آنست
۳۴۸	۱۹	حکماو	حکما
۳۵۸	۱۱	اللمعاء	العلماء
۳۵۶	۱۹	۲۸	۱۸
۳۶۰	۱۲	ملاصدر	ملاصدرا

فهرست قسمتی از آخرین انتشارات دانشگاه

- ۹۳۰- عول وتعصیب : تألیف دکتر عبدالرحیم نجات ۱۶۰ ریال
- ۹۳۱- محاسبات ماتریسی : تألیف دکتر احمد سادات عقیلی ۸۵ ریال
- ۹۳۲- انگل‌شناسی (جلددوم) : تألیف دکترعزیز رفیعی و دکترعلی علوی نائینی ۱۲۰ ریال
- ۹۳۳- سنگ شناسی (جلد دوم) : تألیف دکتر سیروس زرعیان ۱۱۰ ریال
- ۹۳۴- مقولات و آراء مربوط به‌آن : تألیف دکتر محمد ابراهیم آیتی ۸۲ ریال
- ۹۳۵- آنالیز (جلد دوم) : تألیف دکتر جمال عصار ۱۱۴ ریال
- ۹۳۶- ترک‌الاطناب فی‌شرح‌الشهاب : تألیف ابن‌قضاعی بکوشش محمدشیروانی ۲۱۰ ریال
- ۹۳۷- شیمی فیزیک : تألیف دکتر فرخ محمدزاده فرحان ۹۰ ریال
- ۹۳۸- شیمی صنعتی (جلداول ، چاپ دوم) : تألیف دکتر غلامرضا رادفر ۸۰ ریال
- ۹۳۹- کلیات‌فیزیک برای رشته‌زیست شناسی : تألیف دکترحبیب‌الله ایزدیان ۷۵ ریال
- ۹۴۰- حکایات‌طبی وبالینی: تألیف محمدبن‌زکریا رازی، ترجمهٔ دکترنجم‌آبادی ۵۰ ریال
- ۹۴۱- فیزیولوژی هورمون : تألیف دکتر سعید اعتصامی ۱۰۰ ریال
- ۹۴۲- شیمی درمانی سرطانها : تألیف دکتر بقراط صفائی ۱۱۰ ریال
- ۹۴۳- توربوماشینهای آبی : تألیف مهندس عزت‌الله مخاطب رفیعی ۱۲۰ ریال
- ۹۴۴- روشنائی فنی : تألیف مهندس محمد مظفر زنگنه ۸۵ ریال
- ۹۴۵- جنایت ومکافات(جلداول): نوشتهٔ داستایفسکی، ترجمهٔ دکترمهری‌آهی ۸۵ ریال
- ۹۴۶- مصالح صنعتی (جلداول): تألیف مهندس عباس مشایخی ۱۰۵ ریال
- ۹۴۷- دانشنامهٔ حقوقی (جلداول): تألیف دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی ۱۸۰ ریال
- ۹۴۸- روانشناسی اجتماعی: تألیف ژان مزون‌نو ، ترجمهٔ دکترعلیمحمد کاردان ۶۵ ریال
- ۹۴۹- پرورش گوسفند : تألیف دکتر محمود یزدی‌زاده و دکتر محمد تابش ۱۱۰ ریال
- ۹۵۰- بازرسی گوشت : تألیف دکترحسنعلی نشاط و دکتر ابوالقاسم افشار ۱۱۰ ریال
- ۹۵۱- اقتصاد درفنون و صنایع (جلد پنجم) : تألیف دکتر زین‌العابدین‌شیدفر ۶۰ ریال
- ۹۵۲- حقوق جنائی (جلد اول) : تألیف دکتر عبدالحسین علی‌آبادی ۹۰ ریال
- ۹۵۳- کالبد شکافی : تألیف دکتر کریم‌میربابائی ۸۰ ریال
- ۹۵۴- مقدمهٔ روانشناسی : تألیف دکتر مهدی جلالی ۱۰۵ ریال
- ۹۵۵- مواد خوراکی (جلد دوم) : دکتر فتح‌الله اعلم ۶۰ ریال
- ۹۵۶- ایمنی شناسی (جلد دوم) : دکتر حسن میر دامادی ۹۵ ریال
- ۹۵۷- شرح مصباح الشریعة (جلد اول) : تصحیح دکتر جلال‌الدین محدث ۹۴ ریال
- ۹۵۸- شناخت مواد معدنی : دکترسیروس زرعیان و مهندس هاشم فیاض ۱۰۰ ریال
- ۹۵۹- شیمی آلی (جلد اول) : دکتر ابوالحسن شیخ ۱۷۰ ریال
- ۹۶۰- تاریخ مصر قدیم (جلد اول) : دکتر احمد بهمنش ۷۰ ریال
- ۹۶۱- سفر نامهٔ‌حاجی‌پیرزاده (جلد دوم) : بتصحیح دکترحافظ فرمانفرمائیان ۱۴۰ ریال
- ۹۶۲- مقدمة الادب (جلد دوم): تألیف زمخشری، تصحیح سیدمحمد کاظم‌امام ۲۴۰ ریال
- ۹۶۳- تشریح اگن خاصره یا کالبد شناسی لگن‌خاصره : دکترحسن باسقی ۱۰۰ ریال
- ۹۶۴- جانور شناسی (جلد اول) : دکتر طلعت حبیبی ۱۶۰ ریال
- ۹۶۵- بیماریهای‌انگلی مشترك بین انسان ودام (جلداول): دکترسیمندی نژاد ۸۲ ریال

Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

